

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (Иеромонаха Кассіана), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. БуENOва, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгиевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глухоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Иеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова (†), П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керка (Англія), Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†), (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева-Илаговскаго, Ф. Либя (Швейцарія), М. Литвиакъ, Н. О. Лосскаго, М. Лотъ-Бородиной, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебневой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инокъ (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Сережнникова, Е. Скобцовой (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, ин. С. Н. Трубецкаго (†), ин. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеновой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, ин. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Іоанна), аббата Августина Якубіака (Франція), Кн. С. Щербатова.

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна отдѣльн. номера : 10 фр.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35. — (4 книги). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 50. ЯНВАРЬ — МАРТЪ — АПРѢЛЬ 1936 № 50.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

СТР.

1. Н. Бердяевъ — Проблема человека (къ построению христіанской антропологии)	3
2. В. Лосскій. — Открытое письмо Н. А. Бердяеву 27	27
протоіер. С. Четвериковъ. — Открытое письмо Н. А. Бердяеву ..	32
3. Н. Бердяевъ. — Объ авторитетѣ, свободѣ и человѣчности (отвѣтъ В. Лосскому и о. С. Четверикову)	37
4. Н. Бердяевъ. — Левъ Шестовъ	50
5. В. Зѣньковский. — Памяти проф. Г. И. Челпанова	53
Н. Бердяевъ. — Памяти Георгія Ивановича Челпанова	56
6. Новыя книги : Л. Шестовъ. — Леви-Брюль; Авторефератъ книги С. Булгакова «Утѣшитель»	58
Приложеніе. — о. С. Булгаковъ. О Софій Премудрости Божіей Отвѣтъ Карловацкимъ епископамъ.	

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВѢКА

(Къ построению христіанской антропологіи)

«In die Mitte der Welt habe ich Dich gestellt, damit Du frei nach allen Seiten Umsehen zu halten vermoegeest und erspoehest, wo es Dir behabe. Nicht himmlisch, nicht irdisch, nicht Sterblich und auch nicht unsterblich habe ich Dich geschaffen. Denn Du selbst nach Deinem Willen und Deiner Ehre dein eigener Werkmeister und Bildner sein und Dich aus dem Stoffe, der Dir zusagt, formen, so steht es Dir frei, auf die unterste Stufe der Tierwelt herabzusinken. Doch kannst Du dich auch erheben zu den hoechsten Sphaeren der Gottheit».

Pico della Mirandola.

«Nulle autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable».

Pascal

«Nun siehe, Mensch, wie Du bist irdisch und dann auch himmlisch in einer Person vermischt, und traegest das irdische, und dann auch das himmlische Bild in einer Person: und dann bist Du aus der grimmigen Quaal und traegest das hoellische Bild an Dir, welches gruenet in Gottes Zorn aus dem Quell der Ewigkeit».

Jacob Boehme

I.

Безспорно проблема человѣка является центральной для сознанія нашей эпохи (*). Она обострена той страшной опасностью, которой подвергается человѣкъ со всѣхъ сторонъ. Переживая агонію, человѣкъ хочетъ знать, кто онъ, откуда онъ пришелъ, куда идетъ и къ чему предназначенъ. Во вторую половину XIX вѣка были замѣчательные мыслители, которые

*) На этомъ особенно настанвалъ Максъ Шелеръ.

переживая агонию, внесли трагическое начало въ европейскую культуру и болѣе другихъ сдѣлали для постановки проблемы человѣка, — это прежде всего Достоевскій, Ницше, Кирхегардтъ. Есть два способа разсмотрѣнія человѣка — сверху и снизу, отъ Бога и духовнаго міра и отъ бессознательныхъ космическихъ и теллургическихъ силъ, заложенныхъ въ человѣкѣ. Изъ тѣхъ, которые смотрѣли на человѣка снизу, быть можетъ наибольшее значеніе имѣютъ Марксъ и Фрейдъ, изъ писателей послѣдней эпохи Прустъ. Но цѣлостной антропологии не было создано, видѣли тѣ или инныя стороны человѣка, а не человѣка цѣлостнаго, въ его сложности и единствѣ. Я предполагаю разсматривать проблему человѣка, какъ философъ, а не какъ теологъ. Современная мысль стоитъ передъ задачей созданія философской антропологии, какъ основной философской дисциплины. Въ этомъ направленіи дѣйствовалъ М. Шелеръ и этому помогаетъ такъ называемая экзистенціальная философія. Интересно отмѣтить, что до сихъ поръ теологія была гораздо болѣе внимательна къ интегральной проблемѣ человѣка, чѣмъ философія. Въ любомъ курсѣ теологіи была антропологическая часть. Правда, теологія всегда вводила въ свою сферу очень сильный философскій элементъ, но какъ бы контрабанднымъ путемъ и не сознаваясь въ этомъ. Преимущество теологіи заключалось въ томъ, что она ставила проблему человѣка вообще, въ ея цѣлости, а не изслѣдовала частично человѣка, раздробляя его, какъ дѣлаетъ наука. Нѣмецкій идеализмъ начала XIX в., который нужно признать однимъ изъ величайшихъ явленій въ исторіи человѣческаго сознанія, не поставилъ отчетливо проблемы человѣка. Это объясняется его монизмомъ. Антропология совпадала съ гносеологіей и онтологіей, человѣкъ былъ какъ бы функціей мірового разума и духа, который и раскрывался въ человѣкѣ. Это было неблагоприятно для построенія ученія о человѣкѣ. Для специфической проблемы человѣка болѣе интересны Бл. Августинъ или Паскаль, чѣмъ Фихте или Гегель. Но проблема человѣка стала особенно неотложной и мучительной для насъ потому, что мы чувствуемъ и сознаемъ, въ опытѣ жизни и опытѣ мысли, недостаточность и неполноту антропологии патристической и схоластической, а также антропологии гуманистической, идущей отъ эпохи Ренессанса. Въ эпохѣ Ренессанса быть можетъ наиболѣе приближались къ истинѣ такіе люди какъ Парацельсъ и Пико делла Мирандола, которые знали о творческомъ призваніи человѣка. *) Ре-

*) См. блестяще написанную, хотя и очень неполную исторію антропологическихъ ученій: Bernhard Groethuyzen : « Philosophische Antropologie ».

нессансный христiанскій гуманизмъ преодолѣвалъ границы патристически-схоластической антропологiи, но былъ еще связанъ съ религiозными основами. Онъ во всякомъ случаѣ былъ ближе къ истинѣ, чѣмъ антрополוגiя Лютера и Кальвина, унижавшая человѣка и отрицавшая истину о благо-человѣчества. Въ основѣ самосознанiя человѣка всегда лежало два противоположныхъ чувства — чувство подавленности и угнетенности человѣка и возстанiе человѣка противъ этой подавленности, чувство возвышенiя и силы, способности творить. И нужно сказать, что христiанство даетъ оправданiе и для того и для другого самочувствiя человѣка. Съ одной стороны человѣкъ есть существо грѣховное и нуждающееся въ искупленiи своего грѣха, существо низко павшее, отъ котораго требуютъ смиренiя, съ другой стороны человѣкъ есть существо, сотворенное Богомъ по Его образу и подобiю, Богъ сталъ человѣкомъ и этимъ высоко поднялъ человѣческую природу, человѣкъ призванъ къ сотрудничеству съ Богомъ и вѣчной жизни въ Богѣ. Этому соотвѣтствуетъ двойственность человѣческаго самосознанiя и возможность говорить о человѣкѣ въ терминахъ полярно противоположныхъ. Безспорно христiанство освободило человѣка отъ власти космическихъ силъ, отъ духовъ и демоновъ природы, подчинило его непосредственно Богу. Даже противники христiанства должны признать, что оно было духовной силой, утвердившей достоинство и независимость человѣка, какъ бы ни были велики грѣхи христiанъ въ исторiи.

Когда мы стоимъ передъ загадкой человѣка, то вотъ что прежде всего мы должны сказать: человѣкъ представляетъ собой разрывъ въ природномъ мiрѣ и онъ необъяснимъ изъ природнаго мiра. *) Человѣкъ великое чудо, связь земли и неба, говоритъ Пико делла Мирандола (**). Человѣкъ принадлежитъ и природному мiру, въ немъ весь составъ природнаго мiра, вплоть до процессовъ физико-химическихъ, онъ зависитъ отъ низшихъ ступеней природы. Но въ немъ есть элементъ превышающiй природный мiръ. Греческая философiя увидѣла этотъ элементъ въ разумѣ. Аристотель предложилъ опредѣленiе человѣка, какъ разумнаго животнаго. Схоластика приняла опредѣленiе греческой философiи. Философiя просвѣщенiя сдѣлала изъ него свои выводы и вульгаризировала его. Но всякiй разъ, когда человѣкъ совершалъ актъ самосознанiя, онъ возвышалъ себя надъ природнымъ мiромъ. Самосознанiе

*) См. замѣчательный опытъ христiанской антропологiи Несмѣлова: «Наука о человѣкѣ».

**) См. Pico della Mirandola: «Ausgewählte Schriften». 1905.

человѣка было уже преодоленіемъ натурализма въ пониманіи человѣка, оно всегда есть самосознаніе духа. Человѣкъ сознаетъ себя не только природнымъ существомъ, но и существомъ духовнымъ. Въ человѣкѣ есть прометеевское начало и оно есть знакъ его богоподобія, оно не демонично, какъ иногда думаютъ. Но самосознаніе человѣка двойственно, человѣкъ сознаетъ себя высокимъ и низкимъ, свободнымъ и рабомъ необходимости, принадлежащимъ вѣчности и находящимся во власти смертоноснаго потока времени. Паскаль съ наибольшей остротой выразилъ эту двойственность самосознанія и самочувствія человѣка, поэтому онъ болѣе діалектиченъ, чѣмъ К. Бартъ.

Человѣкъ можетъ быть познаваемъ, какъ объектъ, какъ одинъ изъ объектовъ въ мірѣ объектовъ. Тогда онъ изслѣдуется антропологическими науками — біологіей, соціологіей, психологіей. При такомъ подходѣ къ человѣку возможно изслѣдовать лишь тѣ или инныя стороны человѣка, но человѣкъ цѣлостный, въ его глубинѣ и въ его внутреннемъ существованіи неуловимъ. Есть другой подходъ къ человѣку. Человѣкъ сознаетъ себя также субъектомъ и прежде всего субъектомъ. Тайна о человѣкѣ раскрывается въ субъектѣ, во внутреннемъ человѣческомъ существованіи. Въ объективизаціи, въ выброшенности человѣка въ объективный міръ тайна о человѣкѣ закрывается, онъ узнаетъ о себѣ лишь то, что отчуждено отъ внутренняго человѣческаго существованія. Человѣкъ не принадлежитъ цѣликомъ объективному міру, онъ имѣетъ свой собственный міръ, свой внѣмірный міръ, свою несоизмѣримую съ объективной природой судьбу. Человѣкъ, какъ цѣлостное существо, не принадлежитъ природной іерархіи и не можетъ быть въ нее вмѣщенъ. Человѣкъ, какъ субъектъ есть актъ, есть усиліе. Въ субъектѣ раскрывается идущая изнутри творческая активность человѣка. Одинаково ошибочна антропологія оптимистическая и антропологія пессимистическая. Человѣкъ низокъ и высокъ, ничтоженъ и великъ. Человѣческая природа полярна. И если что нибудь утверждается въ человѣкѣ на одномъ полюсѣ, то это компенсируется утвержденіемъ противоположнаго на другомъ полюсѣ.

Загадка человѣка ставитъ не только проблему антропологической философіи, но и проблему антропологизма или антропоцентризма всякой философіи. Философія антропоцентрична, но самъ человѣкъ не антропоцентриченъ. Это есть основная истина экзистенціальной философіи въ моемъ пониманіи. Я опредѣляю экзистенціальную философію какъ противоположную философію объективированной (*).

*) См. мою книгу: «Я и міръ объектовъ».

ціальномъ суб'єктѣ раскрывается тайна бытія. Лишь въ чело-
вѣческомъ существованіи и черезъ челоѣческое существованіе
возможно познаніе бытія. Познаніе бытія невозможно черезъ
объектъ, черезъ общія понятія, отнесенныя къ объектамъ.
Это сознаніе есть величайшее завоеваніе философіи. Можно
было бы парадоксально сказать, что только субъективное
объективно, объективное же субъективно. Богъ сотворилъ
лишь субъекты, объекты же созданы субъектомъ. Это по
своему выражаетъ Кантъ въ своемъ различеніи между вещью
въ себѣ и явленіемъ, но употребляетъ плохое выраженіе «вещь
въ себѣ», которая оказывается закрытой для опыта и для по-
знанія. Подлинно экзистенціально у Канта «царство свободы»
въ противоположность «царству природы», т. е. объектива-
ціи по моей терминологіи.

Греческая философія учила, что бытіе соотвѣтствуетъ
законамъ разума. Разумъ можетъ познавать бытіе, потому
что бытіе ему сообразно, заключаетъ въ себѣ разумъ. Но это
лишь частичная истина, легко искажаемая. Есть истина бо-
лѣе глубокая. Бытіе сообразно цѣлостной челоѣчности, бы-
тіе — челоѣчно, Богъ — челоѣчень (*). Потому только
и возможно познаніе бытія, познаніе Бога. Безъ сообразно-
сти съ челоѣкомъ познаніе самой глубины бытія было бы не-
возможно. Это есть обратная сторона той истины, что чело-
вѣкъ сотворенъ по образу и подобию Божью. Въ антропо-
морфическихъ представленіяхъ о Богѣ и бытіи эта истина
утверждалась нерѣдко въ грубой и неочищенной формѣ. Эк-
зистенціальная философія основана на гуманистической теоріи
познанія, которая должна быть углублена до теоріи познанія
теоандрической. Челоѣкообразность бытія и Божества
есть снизу увидѣнная истина, которая сверху открывается,
какъ созданіе Богомъ челоѣка по своему образу и подо-
бію. Челоѣкъ — микрокосмъ и микротеосъ. Богъ есть микроан-
тропосъ. Челоѣчность Бога есть специфическое откровеніе
христіанства, отличающее его отъ всѣхъ другихъ религій.
Христіанство — религія Богочелоѣчества. Большое значеніе
для антропологіи имѣетъ Л. Фейербахъ, который былъ вели-
чайшимъ атеистическимъ философомъ Европы. Въ переходѣ
Фейербаха отъ отвлеченнаго идеализма къ антропологизму
была большая доля истины. Нужно было перейти отъ идеализ-
ма Гегеля къ конкретной дѣйствительности. Фейербахъ былъ

*) Эту истину предчувствовали И. Кирѣевскій и А. Хомя-
ковъ, когда основывали познаніе на цѣлостности и совокупности
духовныхъ силъ челоѣка. Къ этому приближается экзистенціаль-
ная философія Гейдеггера и Ясперса, для которой бытіе познается
въ челоѣческомъ существованіи.

діалектическимъ моментомъ въ развитіи конкретної екзистенціальної філософії. Онъ поставивъ проблему чловѣка въ центрѣ філософії и утверждалъ чловѣчність філософії. Онъ хотѣлъ поворота къ конкретному чловѣку. Онъ искалъ не объекта, а «ты» (*). Онъ училъ, что чловѣкъ сотворилъ Бога по своему образу и подобию, по образу и подобию своей высшей природы. Это была вывернутая на изнанку христіанская истина. Въ немъ до конца оставался христіанскій теологъ, почти мистикъ. Европейская мысль должна была пройти черезъ Фейербаха, чтобы раскрыть антропологическую філософію, которую не въ состояніи былъ раскрыть нѣмецкій идеализмъ, но она не могла остановиться на Фейербахѣ. Чловѣчність или чловѣкообразность Бога есть обратная сторона божественности или богособразности чловѣка. Это одна и та же бого-чловѣческая истина. Ее отрицаетъ и антропология томистская и антропология бартіанская, какъ и монистическая антропология гуманистическая. Западной христіанской мысли чужда идея Бого-чловѣчества (теоандризма), вынашенная русской христіанской мыслью XIX и XX в. в. Тайна Бого-чловѣчества одинаково противоположна монизму и дуализму и въ ней только и можетъ быть вкоренена христіанская антропология (**).

II.

Проблема чловѣка можетъ быть цѣлостно поставлена и рѣшена лишь въ свѣтѣ идеи богочловѣчества. Даже въ христіанствѣ съ трудомъ вмѣщалась полнота богочловѣческой истины. Естественное мышленіе легко склонялось или къ монизму, въ которомъ одна природа поглощала другую, или къ дуализму, при которомъ Богъ и чловѣкъ были совершенно разорваны и раздѣлены бездной. Подавленность чловѣка, сознающаго себя существомъ падшимъ и грѣховнымъ, одинаково можетъ принять форму монизма и дуализма. Кальвина одинаково можно истолковать крайне дуалистически и крайне монистически. Гуманистическая антропология, признавшая чловѣка существомъ самодостаточнымъ, была естественной реакціей противъ подавленности чловѣка въ традиціонномъ христіанскомъ сознаніи. Чловѣкъ былъ униженъ, какъ существо грѣховное. И это часто производило такое впечатлѣніе, что чловѣкъ есть вообще существо ничтожное. Не только изъ грѣховности чловѣка, но изъ самого факта его тварности выводили подавленное и унижительное самосознаніе чловѣка.

*) См. L. Feuerbach: «Philosophie der Zukunft»

**) См. о. С. Булгаковъ «Агнецъ Божій».

Изъ того, что человѣкъ сотворенъ Богомъ и не въ самомъ себѣ имѣетъ свою основу, дѣлали выводъ не о величїи твари, а о ея ничтожествѣ. Нерѣдко слушая христіанскихъ богослововъ и простыхъ благочестивыхъ христіанъ, можно сдѣлать заключеніе, что Богъ не любитъ человѣка и не хочетъ, чтобы чисто человѣческое было утверждено, хочетъ униженія человѣка. Такъ унижаетъ человѣкъ самъ себя, отражая свою падшесть, и періодически возстаетъ противъ этой подавленности и униженія въ гордомъ самопрвознесенїи. Въ обѣихъ случаяхъ онъ теряетъ равновѣсіе и не достигаетъ подлиннаго самосознанія. Въ господствующихъ формахъ христіанскаго сознанія человѣкъ былъ признанъ исключительно существомъ спасающимся, а не творческимъ. Но христіанская антропология всегда учила, что человѣкъ сотворенъ по образу и подобию Божьему. Изъ вѣрныхъ учителей церкви больше всего сдѣлалъ для антропологии Св. Григорій Нисскій, который понимаетъ человѣка прежде всего какъ образъ и подобіе Божье. Эта идея была гораздо менѣе развита на Западѣ. Антропология Бл. Августина, этого антрополога по преимуществу, одинаково опредѣлившаго и католическое и протестантское пониманіе человѣка, была почти исключительно антерепологіей грѣха и спасающей благодати. Но въ сущности изъ ученія объ образѣ Божьемъ въ человѣкѣ, никогда не были сдѣланы послѣдовательные выводы. Пытались открыть въ человѣкѣ черты образа и подобія Божьяго. Открывали эти черты въ разумѣ и въ этомъ слѣдовали греческой философіи, открывали въ свободѣ, что было уже болѣе связано съ христіанствомъ, вообще открывали эти черты въ духовности человѣка. Но никогда не открывали образа Божьяго въ творческой природѣ человѣка, въ подобїи человѣка Творцу. Это означаетъ переходъ къ совершенно иному самосознанію, преодолѣніе подавленности и угнетенности. Въ схоластической антропологии, въ томизмѣ человѣкъ не является творцомъ, онъ есть интеллектъ второго сорта, незначительный (*). Любопытно, что въ возрожденїи христіанской протестантской мысли XX вѣка, въ діалектической теологии, у К. Барта человѣкъ оказывается униженнымъ, превращеннымъ въ ничто, между Богомъ и человѣкомъ развѣрзается бездна и самый фактъ богочеловѣченія необъяснимъ. Богочеловѣчество Христа остается разорваннымъ и безрезультатнымъ. Но богочеловѣчество Христа приносить съ собою истину о богочеловѣчности человѣческой личности.

Человѣкъ есть существо способное возвыситься надъ со-

*) Вражду къ пониманію человѣка, какъ творца, можно встрѣтить въ новѣйшей католической книжкѣ: Theodor H a e s k e r'a «Was ist der Mensch?»

бой и это возвышеніе надъ собой, трансцендированіе себя, выходъ за замкнутыя предѣлы самого себя есть творческій актъ человѣка. Именно въ творествѣ человѣкъ преодолеваетъ самого себя, творчество есть не самоутвержденіе, а самопреодоленіе, оно экстаично. Я говорилъ уже, что человѣкъ какъ субъектъ есть актъ. М. Шеллеръ даже опредѣляетъ человѣческую личность, какъ конкретное единство актовъ (*). Но ошибка М. Шеллера была въ томъ, что онъ считалъ духъ пассивнымъ, а жизнь активной. Въ дѣйствительности вѣрно обратное, духъ активенъ, а жизнь пассивна. Но активнымъ можетъ быть названъ лишь творческій актъ. Самый малый актъ человѣка есть творческій и въ немъ создается не бывшее въ мірѣ. Всякое живое, не охлажденное отношеніе человѣка къ человѣку есть творчество новой жизни. Именно въ творествѣ человѣкъ наиболее подобенъ Творцу. Всякій актъ любви есть актъ творческій. Нетворческая же активность есть въ сущности пассивность. Человѣкъ можетъ производить впечатленіе большой активности, дѣлать очень активныя жесты, распространять вокругъ себя шумное движеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ быть пассивнымъ, находится во власти овладѣвшихъ имъ силъ и страстей. Творческій актъ есть всегда господство духа надъ природой и надъ душой и предполагаетъ свободу. Творческій актъ не можетъ быть объясненъ изъ природы, онъ объяснимъ изъ свободы, въ него всегда приводить свобода, которая не детерминирована никакой природой, не детерминирована бытіемъ. Свобода до-бытіественна, имѣетъ источникъ не въ бытіи, а въ небытіи (**). Творчество есть творчество изъ свободы, т. е. заключаетъ въ себѣ ничѣмъ не детерминированный элементъ, который и привноситъ новизну. Противъ возможности для человѣка быть творцомъ иногда возражаютъ на томъ основаніи, что человѣкъ есть существо больное, раздвоенное и ослабленное грѣхомъ. Этотъ аргументъ не имѣетъ никакой силы. Прежде всего можно было бы совершенно также сказать, что больное, грѣховное, раздвоенное существо не способно не только къ творчеству, но и къ спасенію. Возможность спасенія опредѣляется посылаемой человѣку благодатью. Но и для творчества посылается человѣку благодать, даются ему дары, геній и талантъ и онъ слышитъ внутренній призывъ Божій. Можно еще сказать, что человѣкъ творитъ именно потому, что онъ существо больное, раздвоенное и недовольное собой. Творчество подобно Платоновскому

*) См. его книгу *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

**) См. мои книги «Философія свободнаго духа» и «О назначеніи человѣка».

Эросу, имѣть свой источникъ не только въ богатствѣ и избыткѣ, но и въ бѣдности и недостаткѣ. Творчество есть одинъ изъ путей исцѣленія больного существа человѣка. Въ творствѣ преодолевается раздвоенность. Въ творческомъ актѣ человѣкъ выходитъ изъ себя, перестаетъ быть поглощеннымъ собой и терзать себя. Человѣкъ не можетъ опредѣлить себя лишь въ отношеніи къ міру и другимъ людямъ. Тогда онъ не нашелъ бы въ себѣ силы возвыситься надъ окружающимъ міромъ и былъ бы его рабомъ. Человѣкъ долженъ опредѣлять себя прежде всего въ отношеніи къ бытію его превышающему, въ отношеніи къ Богу. Лишь въ обращеніи къ Богу онъ находитъ свой образъ, возвышающій его надъ окружающимъ природнымъ міромъ. И тогда только находитъ онъ въ себѣ силу быть творцомъ въ мірѣ. Скажутъ, что человѣкъ былъ творцомъ и тогда, когда онъ Бога отрицалъ. Это вопросъ состоянія его сознанія, иногда очень поверхностнаго. Способность человѣка возвышаться надъ природнымъ міромъ и надъ самимъ собой, быть творцемъ, зависитъ отъ факта болѣе глубокаго, чѣмъ человѣческая вѣра въ Бога, чѣмъ человѣческое признаніе Бога, — зависитъ отъ существованія Бога. Это всегда слѣдуетъ помнить. Основная проблема антропологии есть проблема личности, къ которой я и перехожу.

III .

Если бы человѣкъ былъ только индивидуумомъ, то онъ не возвышался бы надъ природнымъ міромъ*). Индивидуумъ есть натуралистическая, прежде всего біологическая категория. Индивидуумъ есть недѣлимое, атомъ. Всѣ относительно устойчивыя образованія, отличающіяся отъ окружающаго міра, какъ карандашъ, стулъ, часы, драгоценный камень и т. п. могутъ быть названы индивидуумами. Индивидуумъ есть часть рода и подчиненъ роду. Біологически онъ происходитъ изъ лона природной жизни. Индивидуумъ есть также социологическая категория и въ этомъ качествѣ онъ подчиненъ обществу, есть часть общества, атомъ общественнаго цѣлаго. Съ социологической точки зрѣнія человѣческая личность, понятая какъ индивидуумъ, представляется частью общества и очень малой частью. Индивидуумъ отстаиваетъ свою относительную самостоятельность, но онъ все же пребываетъ въ лонѣ рода и общества, онъ принужденъ разсматривать себя какъ часть, которая можетъ возставать противъ цѣлаго,

*) Многія мои мысли о личности и индивидуумѣ были сказаны въ статьѣ «Персонализмъ и марксизмъ», а также въ книгахъ «Я и міръ объектовъ» и «О назначеніи человѣка».

но не может притивопоставить себя ему, какъ цѣлое въ себѣ. Совершенно другое означаетъ личность. Личность категория духа, а не природы и не подчинена природѣ и обществу. Личность совсѣмъ не есть часть природы и общества и не можетъ быть мыслима, какъ часть въ отношеніи къ какому-либо цѣлому. Съ точки зрѣнія экзистенціальной философіи, съ точки зрѣнія человѣка, какъ экзистенціального центра, личность совсѣмъ не есть часть общества. Наоборотъ общество есть часть личности, лишь социальная ея сторона. Личность не есть также часть міра, космоса, наоборотъ, космосъ есть часть личности. Человѣческая личность есть существо социальное и космическое, т. е. имѣетъ социальную и космическую сторону, социальный и космическій составъ, но именно потому человѣческую личность нельзя мыслить, какъ часть въ отношеніи къ общественному и космическому цѣлому. Человѣкъ есть микрокосмъ. Личность есть цѣлое, она не можетъ быть частью. Это основное опредѣленіе личности, хотя одного опредѣленія личности дать нельзя, можно дать цѣлый рядъ опредѣленій личности съ разныхъ сторонъ. Личность какъ цѣлое не подчинена никакому другому цѣлому, находится внѣ отношенія рода и индивидуума. Личность должна мыслиться не въ подчиненіи роду, а въ соотношеніи и общеніи съ другими личностями, съ міромъ и съ Богомъ. Личность совсѣмъ не есть природа и къ ней непримѣнимы никакія категоріи, относящіяся къ природѣ. Личность совсѣмъ не можетъ быть опредѣлена какъ субстанція. Пониманіе личности, какъ субстанции есть натурализація личности. Личность вкоренена въ духовномъ мірѣ, она не принадлежитъ природной іерархіи и не можетъ быть въ нее вмѣщена. Духовный міръ совсѣмъ нельзя мыслить, какъ часть іерархической космической системы. Ученіе Ѳомы Аквината есть яркій примѣръ пониманія человѣческой личности, какъ ступени въ іерархической космической системѣ. Человѣческая личность занимаетъ среднюю ступень между животнымъ и ангеломъ. Но это есть пониманіе натуралистическое. Нужно впрочемъ сказать, что томизмъ дѣлаетъ различіе между личностью и индивидуумомъ (*). Для экзистенціальной философіи человѣческая личность имѣетъ свое особое внѣприродное существованіе, хотя въ ней есть природный составъ. Личность противоположна вещи (**), противоположна міру объектовъ, она есть активный субъектъ, экзистенціальный центръ. Только потому человѣческая личность независи-

*) На этомъ особенно настаиваетъ Ж. Маритенъ.

**) Это есть основная мысль Штерна, создавшаго философскую систему персонализма, не свободную впрочемъ отъ натурализма.

ма отъ царства кесаря. Она имѣтъ аксіологическій, оцѣночный характеръ. Стать личностью есть задача человѣка. Определить кого либо какъ личность, есть положительная оцѣнка человѣка. Личность не рождается отъ родителей, какъ индивидуумъ, она творится Богомъ и самотворится и она есть Божья идея о всякомъ человѣкѣ.

Личность можетъ быть характеризована по цѣлому ряду признаковъ, которые между собой связаны. Личность есть неизмѣнность въ измѣненіи. Субъектъ измѣненія остается однимъ и тѣмъ же лицомъ. Для личности разрушительно, если она застываетъ, останавливается въ своемъ развитіи, не всрастаетъ, не обогащается, не творитъ новой жизни. И также разрушительно для нея, если измѣненіе въ ней есть измѣна, если она перестаетъ быть самой собой, если лица человѣческаго больше нельзя узнать. Это тема Ибсеновскаго «Перъ Гинта». Личность есть единство судьбы. Это основное ея опредѣленіе. Въмѣстѣ съ тѣмъ личность есть единство во множествѣ. Она не составляется изъ частей. Она имѣтъ сложный многообразный составъ. Но цѣлое въ ней предшествуетъ частямъ. Весь сложный духовно-душевно-тѣлесный составъ человѣка представляетъ единый субъектъ. Существенно для личности, что она предполагаетъ существованіе сверхличнаго, того, что ее превосходитъ и къ чему она подымется въ своей реализаціи. Личности нѣтъ, если нѣтъ бытія выше ея стоящаго. Тогда есть лишь индивидуумъ, подчиненный роду и обществу, тогда природа стоитъ выше человѣка и онъ есть лишь ея часть. Личность можетъ вмѣщать въ себѣ универсальное-содержаніе и только личность обладаетъ этой способностью. Ничто объективное не вмѣщаетъ универсальнаго содержанія, оно всегда частично. Нужно дѣлать коренное различіе между универсальнымъ и общимъ. Общее есть абстракція и не имѣтъ существованія. Универсальное же конкретно и имѣтъ существованіе. Личность вмѣщаетъ въ себѣ не общее, а универсальное, сверхличное. Общее, отвлеченная идея, всегда обозначаетъ образованіе идола и кумира, дѣлающаго личность своимъ орудіемъ и средствомъ. Таковы этатизмъ, націонализмъ, сѣнтизмъ, коммунизмъ и пр., и пр., всегда превращающіе личность въ средство и орудіе. Но этого никогда не дѣлаетъ Богъ. Для Бога человѣческая личность есть цѣль, а не средство. Общее есть обдѣненіе, универсальное же есть обогащеніе жизни личности. Опредѣленіе человѣка, какъ разумаго существа, дѣлаетъ его орудіемъ безличнаго разума, оно неблагопріятно для личности и не улавливаетъ ея экзистенціального центра. Личность имѣтъ чувствилище къ страданію и къ радости.

Личность можетъ быть понята лишь какъ актъ, она про-

тивоположна пассивности, она всегда означает творческое сопротивление. Акть всегда есть творческий акт, не творческий акт, как было уже сказано, есть пассивность. Акт не может быть повторением, он всегда несет с собой новизну. В акт всегда превращается свобода, которая и несет эту новизну. Творческий акт всегда связан с глубиной личности. Личность есть творчество. Как было уже сказано, на поверхности человек может производить впечатление большой активности, может делать очень активные жесты, очень шумные движения и внутри, в глубине быть пассивным, может совсем потерять свою личность. Мы это часто наблюдаем в массовых движениях, революционных и контр-революционных, в погромах, в проявлениях фанатизма и изуверства. Настоящая активность, определяющая личность, есть активность духа. Без внутренней свободы активность оказывается пассивностью духа, детерминированностью извне. Одержимость, медиумичность может производить впечатление активности, но в ней нет подлинного акта и нет личности. Личность есть сопротивление, сопротивление детерминации обществом и природой, героическая борьба за самоопределение изнутри. Личность имеет волевое ядро, в котором всякое движение определяется изнутри, а не извне. Личность противоположна детерминизму (*). Личность есть боль. Героическая борьба за реализацию личности болезненна. Можно избегать боли, отказавшись от личности. И человек слишком часто это делает. Быть личностью, быть свободным есть не легкость, а трудность, бремя, которое человек должен нести. От человека сплошь и рядом требуют отказа от личности, отказа от свободы и за это сулят ему облегчение его жизни. От него требуют, чтобы он подчинился детерминации общества и природы. С этим связан трагизм жизни. Ни один человек не может считать себя законченной личностью. Личность не закончена, она должна себя реализовать, это великая задача поставленная человеку, задача осуществить образ и подобие Божие, вместить в себя в индивидуальной форме универсальное, полноту. Личность творит себя на протяжении всей человеческой жизни.

Личность не самодостаточна, она не может довольствоваться собой. Она всегда предполагает существование других личностей, выход из себя в другого. Отношение личности к другим личностям есть качественное содержание человеческой жизни. Поэтому существует противоположность между личностью и эгоцентризмом. Эгоцентризм, по-

*) Де-Сенн в замечательной книге «Obstacle et Valeur» противопоставляет существование детерминизму.

глощенность своимъ «я» и разсмотрѣніе всего исключительно съ точки зрѣнія этого «я», отнесеніе всего къ нему разрушаетъ личность. Реализація личности предполагаетъ видѣніе другихъ личностей. Эгоцентризмъ же нарушаетъ функцію реальности въ человѣкѣ. Личность предполагаетъ различіе, установку разности личностей, т. е. видѣніе реальностей въ ихъ истинномъ свѣтѣ. Солипсизмъ, утверждающій, что ничего кромѣ «я» не существуетъ и все есть лишь мое «я», есть отрицаніе личности. Личность предполагаетъ жертву, но нельзя пожертвовать личностью. Можно пожертвовать своей жизнью и человѣкъ иногда долженъ пожертвовать своей жизнью, но никто не имѣетъ права отказаться отъ своей личности, всякій долженъ въ жертвѣ и черезъ жертву оставаться до конца личностью. Отказаться отъ личности нельзя, ибо это значило бы отказаться отъ Божьей идеи о человѣкѣ, не осуществить Божьяго замысла. Не отъ личности нужно отказаться, какъ думаетъ имперсонализмъ, считающій личность ограниченностью, (*), а отъ затвердѣлой самости, мѣшающей личности развернуться. Въ творческомъ актѣ человѣка, который есть реализація личности, должно произойти жертвенное расплываніе самости, отдѣляющей человѣка отъ другихъ людей, отъ міра и отъ Бога. Человѣкъ есть существо собой недовольное, неудовлетворенное и себя преодолевающее въ наиболѣе значительныхъ актахъ своей жизни. Личность выковывается въ этомъ творческомъ самоопредѣленіи. Она всегда предполагаетъ призваніе, единственное и неповторимое призваніе каждаго. Она слѣдуетъ внутреннему голосу, призывающему ее осуществить свою жизненную задачу. Человѣкъ тогда только личность, когда онъ слѣдуетъ этому внутреннему голосу, а не внѣшнимъ вліяніямъ. Призваніе всегда носитъ индивидуальный характеръ. И никто другой не можетъ рѣшить вопроса о призваніи даннаго человѣка. Личность имѣетъ призваніе, потому что она призвана къ творчеству. Творчество же всегда индивидуально. Реализація личности предполагаетъ аскезу. Но аскезу нельзя понимать какъ цѣль, какъ вражду къ міру и жизни. Аскеза есть лишь средство, упражненіе, концентрація внутренней силы. Личность предполагаетъ аскезу уже потому, что она есть усиліе и сопротивленіе, несогласіе опредѣляется извнѣ природой и обществомъ. Достиженіе внутреннего самоопредѣленія требуетъ аскезы. Но аскеза легко вырождается, превращается въ самоцѣль, ожесточаетъ сердце человѣка, дѣлаетъ его неблагожелательнымъ къ жизни. Тогда она враждебна человѣку и личности. Аскеза нужна не для того, что-

*) Такъ думаетъ Л. Толстой, такъ думаетъ индуистская религіозная философія, Э. Гартманъ и мн. др.

бы отрицать творчество человека, а для того, чтобы осуществлять это творчество. Личность различна, единична, неповторима, оригинальна, не походить на других. Личность есть исключение, а не правило. Мы стоим перед парадоксальным совмещением противоположностей: личного и сверхличного, конечного и бесконечного, неизменного и меняющегося, свободы и судьбы. Наконец, есть еще основная антиномия, связанная с личностью. Личность должна еще себя реализовать и никто не может о себе сказать, что он уже вполне личность. Но для того, чтобы личность могла себя творчески реализовать, она должна уже быть, должен быть тот активный субъект, который себя осуществляет. Этот парадокс впрочем связан с творческим актом вообще. Творческий акт реализует новое, не бывшее в мире. Но он предполагает творческого субъекта, в котором дана возможность самопреодоления и самовозвышения в творчестве небылого. Это есть величайшая тайна человеческого существования. Быть личностью трудно, быть свободным значить взять на себя бремя. Легче всего отказаться от личности и от свободы, жить под детерминацией, под авторитетом.

IV.

В человеке есть бессознательная стихийная основа, связанная с жизнью космической и с землей, стихия космо-теллургическая. Самые страсти, связанные с природно-стихийной основой, являются материалом, из которого создаются и величайшие добродетели личности. Разсудочно-моралистическое и рациональное отрицание природно-стихийного в человеке ведет к изсушению и изсяканию источников жизни. Когда сознание подавляет и вытесняет бессознательно-стихийное, то происходит раздвоение человеческой природы и ее затверждение и окостенение. Путь реализации человеческой личности лежит от бессознательного через сознание к сверхсознательному. Для личности одинаково неблагоприятна и власть низшего бессознательного, когда человек цѣликомъ опредѣляется природой, и затвердѣлость сознания, замкнутость сознания, закрывающего для человека цѣлыя міры, ограничивающего его кругозоръ. Сознание нужно понимать динамически, а не статически, оно может суживаться и расширяться, закрываться для цѣлыхъ міровъ и открываться для нихъ. Нѣтъ абсолютной, непреходимой границы, отдѣляющей сознание отъ подсознательного и сверхсознательного. То, что представляется средне-нормальнымъ сознаниемъ, съ которымъ связывается общеобязательность и законмѣрность, есть

лишь известная ступень затвердѣлости сознанія, соответствующая известнымъ формамъ соціальной жизни и общности людей. Но выходъ изъ этого средне-нормальнаго сознанія возможенъ и съ нимъ связаны всѣ высшія достиженія человѣка, съ нимъ связаны святость и геніальность, созерцательность и творчество. Потому только человѣкъ можетъ быть названъ существомъ себя преодолевающимъ. И въ этомъ выходѣ за предѣлы средне-нормальнаго сознанія, притягивающаго къ соціальной обыденности, образуется и реализуется личность, передъ которой всегда должна быть открыта перспектива безконечности и вѣчности. Значительность и интересность человѣка связаны съ этой открытостью въ ней путей къ безконечному и вѣчному, съ возможностью прорывовъ. Очень ошибочно связывать личность главнымъ образомъ съ границей, съ конечностью, съ опредѣленіемъ, закрывающимъ безпредѣльность. Личность есть различіе, она не допускаетъ смѣшенія и растворенія ея безличномъ, но она также есть движеніе въ безпредѣльность и безконечность. Потому только личность и есть парадоксальное сочетаніе конечнаго и безконечнаго. Личность есть выходъ изъ себя, за свои предѣлы, но при недопущеніи смѣшенія и растворенія. Она открыта, она впускаетъ въ себя цѣлые міры и выходитъ въ нихъ, оставаясь собой. Личность не есть монада съ закрытыми дверями и окнами, какъ у Лейбница. Но открытыя двери и окна никогда не означаютъ смѣшенія личности съ окружающимъ міромъ, разрушенія онтологическаго ядра личности. Поэтому въ личности есть бессознательная основа, есть сознаніе и есть выходъ къ сверхсознательному.

Огромное значеніе для антропологии имѣетъ вопросъ объ отношеніи въ человѣкѣ духа къ душѣ и тѣлу. Можно говорить о тройственномъ составѣ человѣка. Представлять себѣ человѣка состоящимъ изъ души и тѣла и лишеннымъ духа есть натурализація человѣка. Такая натурализація несомнѣнно была въ теологической мысли, она напимѣръ свойственна томизму. Духовный элементъ былъ какъ бы отчужденъ отъ человѣческой природы и перенесенъ исключительно въ трансцендентную сферу. Человѣкъ, состоящій исключительно изъ души и тѣла есть существо природное. Основаніемъ для такой натурализаціи христіанской антропологии является то, что духовный элементъ въ человѣкѣ совсѣмъ нельзя сопоставлять и сравнивать съ элементомъ душевнымъ и тѣлеснымъ. Духъ совсѣмъ нельзя противопоставлять душѣ и тѣлу, онъ есть реальность другого порядка, онъ въ другомъ смыслѣ реальность. Душа и тѣло человѣка принадлежать къ природѣ, онѣ являются реальностями природнаго міра. Но духъ не есть природа. Противоположеніе духа и природы — основное противополо-

женіе именно духа и природы, а не духа и матеріи, или духа и тѣла. Духовный элементъ въ человѣкѣ означаетъ, что человекъ не только природное существо, что въ немъ есть сверхприродный элементъ. Человѣкъ соединяется съ Богомъ черезъ духовный элементъ, черезъ духовную жизнь. Духъ не противопоставляется душѣ и тѣлу и торжество духа совсѣмъ не означаетъ уничтоженія или умаленія души и тѣла. Душа и тѣло человека, т. е. его природное существо, могутъ быть въ духѣ, введены въ духовный порядокъ, спиритуализованы. Достиженія цѣлостности человѣческаго существованія и означаетъ, что духъ овладѣваетъ душой и тѣломъ. Именно черезъ побѣду духовнаго элемента, черезъ спиритуализацію реализуется личность въ человѣкѣ, осуществляется его цѣлостный образъ. По первоначальному древнему своему смыслу духъ (*pneuma*, *goiakn*) означалъ дыханіе, дуновеніе, т. е. имѣлъ почти физическій смыслъ, и лишь позже духъ спиритуализовался (*). Но пониманіе духа какъ дуновенія и означаетъ, что онъ есть энергія, какъ бы входящая въ человека изъ болѣе высокаго плана, а не естество человека.

Совершенно ложень отвлеченный спиритуализмъ, который отрицаетъ подлинную реальность человѣческаго тѣла и принадлежность его къ цѣлостному образу человека. Невозможно защищать тотъ дуализмъ души и тѣла, или духа и тѣла, какъ иногда выражаются, который идетъ отъ Декарта. Эта точка зрѣнія оставлена современной психологіей и противорѣчитъ тенденціи современной философіи. Человѣкъ представляетъ собой цѣлостной организмъ, въ который входитъ душа и тѣло. Самое тѣло человека не есть механизмъ и не можетъ быть понято материалистически. Сейчасъ происходитъ частичный возвратъ къ Аристотелевскому ученію объ энтелехії. Тѣло неотъемлемо принадлежитъ личности, образу Божьему въ человѣкѣ. Духовное начало одухотворяетъ и душу и тѣло человека. Тѣло человека можетъ спиритуализоваться, можетъ стать духовнымъ тѣломъ, не переставая быть тѣломъ. Вѣчнымъ началомъ въ тѣлѣ является не его матеріальный физико-химическій составъ, а его форма. Безъ этой формы нѣтъ цѣлостнаго образа личности. Плоть и кровь не наследуютъ вѣчной жизни, т. е. не наследуетъ матеріальность нашего падшаго міра, но наследуетъ одухотворенная тѣлесная форма. Тѣло человека въ этомъ смыслѣ не есть только одинъ изъ объектовъ природнаго міра, оно имѣетъ и экзистенціальный смыслъ, оно принадлежитъ внутреннему, не объективированному существованію, принадлежитъ цѣлостному субъекту. Реализація формы тѣла приводитъ въ реализацію личности. Это какъ

*) См. Hans Leisegang : «Der Heilige Geist» 1919.

разъ означаетъ освобожденіе отъ власти тѣла, подчиненіе его духу. Мы живемъ въ эпоху, когда человѣкъ и прежде всего его тѣло оказываются неприспособленными къ новой технической средѣ, созданной самимъ человѣкомъ (*). Человѣкъ раздробленъ. Но личность есть цѣлостное духовное-душевно-тѣлесное существо, въ которомъ душа и тѣло подчинены духу, одухотворены и этимъ соединены съ высшимъ, сверхличнымъ и сверхчеловѣческимъ бытіемъ. Такова внутренняя іерархичность человѣческаго существа. Нарушеніе или опрокидываніе этой іерархичности есть нарушеніе цѣлостности личности и въ концѣ концовъ разрушеніе ея. Духъ есть не природа въ человѣкѣ, отличная отъ природы душевной и тѣлесной, а иманентно дѣйствующая въ немъ благодатная мощь (дуновеніе, дыханіе), высшая качественность человѣка. Подлинно активнымъ и творческимъ въ человѣкѣ является духъ.

Человѣкъ не можетъ опредѣлить себя только передъ жизнью, онъ долженъ опредѣлить себя и передъ смертью, долженъ жить, зная, что умереть. Смерть есть самый важный фактъ человѣческой жизни и человѣкъ не можетъ достойно жить, не опредѣливъ свое отношеніе къ смерти. Кто строитъ свою жизнь закрывъ глаза на смерть, тотъ проигрываетъ дѣло жизни, хотя бы жизнь его была удачной. Достиженіе полноты жизни связано съ побѣдой надъ смертью. Современные люди склонны видѣть признакъ мужества и силы въ забвеніи о смерти, имъ это кажется безстрашіемъ. Въ дѣйствительности забвеніе о смерти есть не мужество и безстрашіе, а низость и поверхностность. Человѣкъ долженъ преодолѣть животный страхъ смерти, этого требуетъ достоинство человѣка. Но глубокое отношеніе къ жизни не можетъ не быть связано съ трансцендентнымъ ужасомъ передъ тайной смерти, ничего общаго не имѣющаго съ животнымъ страхомъ. Низкимъ является забвеніе о смерти другихъ людей, не только о смерти близкихъ, но о смерти всякаго живого существа. Въ этомъ забвеніи есть предательство, ибо всѣ за всѣхъ отвѣтственны и всѣ имѣютъ общую участь. «Участь сыновъ человѣческихъ и участь животныхъ — участь одна: какъ тѣ умираютъ, такъ умираютъ и эти», говоритъ Екклезіастъ. Долгъ по отношеніи къ умершимъ острѣе всѣхъ сознавалъ Н. Феодоровъ, который видѣлъ въ «общемъ дѣлѣ» борьбы противъ смерти сущность христіанства(**). Безъ рѣшенія вопроса о смерти, безъ побѣды надъ смертью личность не можетъ себя реализовать. И отношеніе къ смерти не можетъ не быть двойственнымъ. Смерть есть ве-

*) См. мою статью «Человѣкъ и мистика» и книгу Соггел'а «L'Homme set incopnu».

**) См. книгу Н. Феодорова «Философія общаго дѣла».

личайшее и предѣльное зло, источникъ всѣхъ золъ, результатъ грѣхопаденія, ибо всякое существо сотворено для вѣчной жизни. Христосъ пришелъ прежде всего побѣдить смерть, вырвать жало смерти. Но смерть въ падшемъ мірѣ имѣетъ и положительный смыслъ, ибо свидѣтельствуетъ отрицательнымъ путемъ о существованіи высшаго смысла. Безконечная жизнь въ этомъ мірѣ была бы лишена смысла. Положительный смыслъ смерти въ томъ, что полнота жизни не можетъ быть реализована во времени, не только въ конечномъ времени, но и во времени безконечномъ. Полнота жизни можетъ быть реализована лишь въ вѣчности, лишь за предѣлами времени, во времени жизнь остается безсмысленной, если она не получила смысла отъ вѣчности. Но выходъ изъ времени въ вѣчность есть скачекъ черезъ бездну. Въ мірѣ падшемъ этотъ скачекъ черезъ бездну именуется смертью. Есть другой выходъ изъ времени въ вѣчность — черезъ глубину мгновенья, не составляющаго дробной части времени и не подчиненнаго категоріи числа. Но этотъ выходъ не бываетъ окончательнымъ и цѣлостнымъ, онъ постоянно опять выпадаетъ во время. Реализация полноты жизни личности предполагаетъ существованіе смерти. Къ смерти возможно лишь діалектическое отношеніе. Христосъ смертью смерть поправилъ, поэтому смерть имѣетъ и положительный смыслъ. Смерть есть не только разложеніе и уничтоженіе человѣка, но и облагораживаніе его, вырваніе изъ власти обыденности. Метафизическое ученіе объ естественномъ безсмертіи души, основанное на ученіи о субстанціональности души, не рѣшаетъ вопроса о смерти. Это ученіе проходить мимо трагизма смерти, раздробленія и распаденья цѣлостнаго человѣческаго существа. Человѣкъ не есть безсмертное существо вслѣдствіе своего естественнаго состоянія. Безсмертіе достигается въ силу духовнаго начала въ человѣкѣ и его связи съ Богомъ. Безсмертіе есть задача, осуществленіе которой предполагаетъ духовную борьбу. Это есть реализация полноты жизни личности. Безсмертна именно личность, а не душа, какъ естественная субстанція. Христіанство учитъ не о безсмертіи души, а о воскресеніи цѣлостнаго человѣческаго существа, личности, воскресеніи и тѣла человѣка, принадлежащаго личности. Безсмертіе частично, оно оставляетъ человѣка раздробленнымъ, воскресеніе же интегрально. Отвлеченный спиритуализмъ утверждаетъ лишь частичное безсмертіе, безсмертіе души. Отвлеченный идеализмъ утверждаетъ лишь безсмертіе идеальныхъ начала въ человѣкѣ, лишь идеальныхъ цѣнностей, а не личности. Только христіанское ученіе о воскресеніи утверждаетъ безсмертіе, вѣчность цѣлостнаго человѣка, личности. Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что безсмертіе есть завоеваніе духовнаго творчества, побѣда духов-

ной личности, овладѣвшей душой и тѣломъ, надъ природнымъ индивидуумомъ. Греки считали человѣка смертнымъ, бога же безсмертнымъ. Безсмертіе сначала утверждалось для героя, полу-бога, сверхчеловѣка. Но безсмертіе всегда означало, что божественное начало проникло въ человѣка и овладѣвало имъ. Безсмертіе — богочеловѣчно. Безсмертіе нельзя объективировать и натурализировать, оно экзистенціально. Мы должны стать совершенно по ту сторону пессимизма и оптимизма и утверждать героическія усилія человѣка реализовать свою личность для вѣчности, независимо отъ успѣховъ и пораженій жизни. Реализація личности для вѣчной жизни имѣетъ еще связь съ проблемой пола и любви. Полъ есть половинчатость, раздробленность, неполнота человѣческаго существа, тоска по восполненіи. Цѣлостная личность бисексуальна, андрогинна. Метафизическій смыслъ любви въ достиженіи цѣлостности личности для вѣчной жизни. Въ этомъ есть духовная побѣда надъ безликимъ и смертоноснымъ родовымъ процессомъ *)

V.

Человѣческая личность можетъ себя реализовать только въ общеніи съ другими личностями, въ общинѣ (Communauté, Gemeinschaft). Личность не можетъ реализовать полноту своей жизни при замкнутости въ себѣ. Человѣкъ не только социальное существо и не можетъ цѣликомъ принадлежать обществу, но онъ и социальное существо. Личность должна отстаивать свое своеобразие, независимость, духовную свободу, осуществлять свое призваніе именно въ обществѣ. Необходимо дѣлать различіе между общеніемъ (communauté) и обществомъ. Общеніе (община) всегда персоналистично, всегда есть встрѣча личности съ личностью, «я» съ «ты» въ «мы». *) Въ подлинномъ общеніи нѣтъ объектовъ, личность для личности никогда не есть объектъ, всегда есть «ты». Общество абстрактно, оно есть объективизація, въ немъ исчезаетъ личность. Общеніе же конкретно и экзистенціально, оно внѣ объективизаціи. Въ обществѣ оформляющемъ себя въ государствѣ, человѣкъ вступаетъ въ сферу объективизаціи, онъ абстрагируется отъ самого себя, происходитъ какъ бы отчужденіе отъ его собственной природы. Объ этомъ были очень интересныя мысли у юна-

*) См. мои книги «О назначеніи человѣка» и «Смыслъ творчества», а также статью В л . С о л о в ъ е в а «Смыслъ Любви».

**) См. мою книгу «Я и міръ объектовъ», а также M a r t i n B u b e r : «Ich und Du».

го Маркса (*). Марксъ открываетъ это отчужденіе человѣческой природы въ экономикѣ капиталистическаго строя. Но въ сущности это отчужденіе человѣческой природы происходитъ во всякомъ обществѣ и государствѣ. Экзистенціально и человѣчно лишь общеніе «я» съ «ты» въ «мы». Общество, достигающее крайней формы объективации въ государствѣ, есть отчужденіе, отпаденіе отъ экзистенціальной сферы. Человѣкъ превращается въ абстрактное существо, въ одинъ изъ объектовъ, поставленныхъ передъ другими объектами. Это ставитъ вопросъ о природѣ церкви въ экзистенціальномъ смыслѣ слова, т. е. какъ подлиннаго общенія, соборности между «я» и «ты» въ «мы», въ богочеловѣческомъ тѣлѣ, въ тѣлѣ Христовомъ. Церковь есть также социальный институтъ, дѣйствующій въ исторіи, въ этомъ смыслѣ она объективирована и есть общество. Церковь была превращена въ идолъ, какъ и все на свѣтѣ. Но церковь въ экзистенціальномъ, не объективированномъ смыслѣ есть общеніе (communauté), соборность. Соборность есть экзистенціальное «мы». Соборность рационально не выразима въ понятіи, не поддается объективации. Объективация соборности превращаетъ ее въ общество, уподобляетъ ее государству. Тогда личность превращается въ объектъ, обнаруживаются отношенія господства къ подчиненію, т. е. обратное евангельскимъ словамъ: «вы знаете, что князья народовъ господствуютъ надъ ними и вельможи властвуютъ ими; но между вами да не будетъ такъ.» Экзистенціальное общеніе есть коммуніонъ, истинный коммунизмъ, отличный отъ коммунизма матеріалистическаго, который основанъ на смѣшеніи экзистенціальнаго общенія съ объективированнымъ обществомъ, принудительно организованнымъ въ государство. Общество въ основу котораго будетъ положенъ персонализмъ, признаніе верховной цѣнности всякой личности и экзистенціальнаго отношенія личности къ личности, превратится въ общину, въ communauté, въ истинный коммунизмъ. Но общеніе недостижимо путемъ принудительной организациі общества, этимъ путемъ можетъ быть созданъ болѣе справедливый строй, но не братство людей. Общеніе, соборность есть общество духовное, которое скрыто за внѣшнимъ, объективированнымъ обществомъ. Въ общеніи «я» съ «ты» въ «мы» непримѣтно приходитъ царство Божье. Оно не тождественно съ церковью въ историческомъ, социальномъ смыслѣ слова. Въ сферѣ, къ которой принадлежитъ общество, наиболѣе соотвѣтствуетъ христіанскому антропологиче-

*) См. К. Маркс. «Der historische Materialismus». Die Frühschriften. 2 тома. См. также А. Сартр. «Karl Marx» и Лукас «Geschichte und Klassen Bewusstsein».

ческому сознанию система, которую я называю персоналистическим социализмом. Эта система предполагает справедливую социализацию хозяйства, преодоление хозяйственного атомизма и индивидуализма, при признании верховной ценности человеческой личности и ее права на реализацию полноты жизни. Но персоналистический социализм сам по себе не создает еще общения, братства людей, это остается задачей духовной. Христианская антропология упирается в проблему христианской социологии. Но проблема человека принадлежит примат над проблемой общества. Человек не есть создание общества и его образ и подобие, человек есть создание Бога и Его образ и подобие. Человек имеет в себе элемент независимый от общества, он реализует себя в обществе, но не зависит целиком от него. Социология должна быть основана на антропологии, а не наоборот.

Последняя, предельная проблема, в которую упирается философская и религиозная антропология есть проблема отношения человека, человеческой личности и истории. Это есть проблема эсхатологическая. История есть судьба человека. Трагическая судьба. Человек есть не только существо социальное, но существо историческое. Судьбы истории суть вместе с тем и мои человеческие судьбы. И я не могу сбросить с себя бремя истории. История есть создание человека, он согласился идти путем истории. И вместе с тем история равнодушна к человеку, она преследует как бы не человеческие цели, она интересуется не человеческим, а государством, нацией, цивилизацией, она вдохновляется силой и экспансией, она имеет дело прежде всего со средним человеком, с массой. И человеческая личность раздавлена историей. Существует глубочайший конфликт между историей и человеческой личностью, между путями истории и путями человеческими. Человек втягивается в историю, подчиняется ее року и вместе с тем находится с ней в конфликте, противопоставляет истории ценность личности, ее внутренней жизни и индивидуальной судьбы. В предлах истории этот конфликт неразрешим. История по религиозному своему смыслу есть движение к царству Божьему. И этот религиозный смысл осуществляется лишь потому, что в историю прорывается метанстория. Но нельзя находить в истории сплошной богочеловеческий процесс, как находил, например, Вл. Соловьев в своих «Чтениях о Богочеловечестве». История не сакральна, сакрализация истории есть ложная символизация, сакральное в истории имеет условно-символический, а не реальный смысл. История в известном смысле есть неудача царства Божьего, она длится потому, что царство Божье не осуществляется, не приходит. Царство Божье приходит неприметно, вне

шума и блеска исторiи. Преступность исторiи, истязующая конкретного человѣка, и значить, что царство Божье не реализуется и изживается имманентная кара за эту нереализованность. Христiанская исторiя была лишь потому, что эсхатологическое ожиданiе первохристiанства не осуществилось. Первое и второе пришествiе Христа раздвинулось, между ними образовалось историческое время, которое можетъ быть неопредѣленно длительнымъ. Задача исторiи имманентна, внутренне неразрѣшима. Исторiя не имѣетъ смысла въ себѣ, она имѣетъ смыслъ лишь за своими предѣлами, въ сверхъисторическомъ. И потому неизбеженъ конецъ исторiи и судъ надъ исторiей. Но этотъ конецъ и этотъ судъ происходятъ внутри самой исторiи. Конецъ всегда близокъ. Есть внутреннiй апокалипсисъ исторiи. Апокалипсисъ не есть только откровенiе конца исторiи, но также откровенiе конца и суда внутри исторiи. Революцiи являются такимъ концомъ и судомъ. Христiанская исторiя никогда не осуществляла истиннаго христiанскаго персонализма, она осуществляла противоположное. Христiане вдохновлялись не нагорной проповѣдью, а силой и славой государствъ и нацiй, воинствующей волей къ экспанси. Христiане оправдывали гнѣть и несправедливость, были невнимательны къ участи земнаго конкретного человѣка, не считали личность высшей цѣлью. И потому христiанская исторiя должна была кончиться и начаться не христiанская и антихристiанская исторiя. И въ этомъ была большая правда съ христiанской точки зрѣнiя. Было много революцiй въ исторiи, которыя были судомъ надъ прошлымъ, но всѣ революцiи заражались зломъ прошлого. Никогда не было революцiи персоналистической, революцiи во имя человѣческой личности, всякой человѣческой личности, во имя реализацiи для нея полноты жизни. И потому неизбеженъ конецъ исторiи, послѣдняя революцiя. Антропологiя есть также философiя исторiи. Философiя же исторiи есть неизбежно эсхатологiя. Философiя исторiи есть не столько ученiе о смыслѣ исторiи черезъ прогрессъ, сколько ученiе о смыслѣ исторiи черезъ конецъ. Философiя исторiи Гегеля для насъ совершенно неприемлема, она имперсоналистична, она игнорируетъ человѣка. И потому неизбежно возстанiе противъ Гегеля такихъ людей, какъ Кирхегардтъ, неизбежно возстанiе противъ мирового духа, превращающаго конкретного человѣка въ свое средство. Христiанская антропологiя должна быть построена не только въ перспективѣ прошлого, т. е. въ обращенiи къ Христу Распятому, какъ было до сихъ поръ, но и въ перспективѣ будущаго, т. е. обращенiи къ Христу Грядущему, Воскресшему въ силѣ и славѣ. Но явленiе Христа Грядущаго зависитъ отъ творческаго дѣла человѣка, оно уготовляется человѣкомъ.

Недостаточность и дефективность гуманистической антропологии была совѣмъ не въ томъ, что она слишкомъ утверждала человѣка, а въ томъ, что она недостаточно и не до конца его утверждала. Гуманизмъ имѣлъ христіанскіе истоки и въ началѣ новаго времени существовалъ христіанскій гуманизмъ. Но въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи гуманизмъ принялъ формы утвержденія самодостаточности человѣка. Какъ только провозглашаютъ, что нѣтъ ничего выше человѣка, что ему некуда подыматься и что онъ довлѣетъ себѣ, человѣкъ начинаетъ понижаться и подчиняться низшей природѣ. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, въ XVIII и XIX в. гуманизмъ принужденъ былъ признать человѣка продуктомъ природной и соціальной среды. Какъ существо исключительно природное и соціальное, какъ созданіе общества, человѣкъ лишень внутренней свободы и независимости, онъ опредѣляется исключительно извнѣ, въ немъ нѣтъ духовнаго начала, которое было бы источникомъ творчества. Признаніе самодавленія и самодостаточности человѣка есть источникъ униженія человѣка и ведетъ неотвратимо къ внутренней пассивности человѣка. Возвышаетъ человѣка лишь сознаніе, что человѣкъ есть образъ и подобіе Божіе, т. е. духовное существо, возвышающееся надъ природнымъ и соціальнымъ міромъ и призванное его преображать и надъ нимъ господствовать. Самоутвержденіе человѣка приводитъ къ самоистребленію человѣка. Такова роковая діалектика гуманизма. Но мы должны не отрицать всякую правду гуманизма, какъ дѣлаютъ многіе реакціонныя теологическія направленія, а утверждать творческій христіанскій гуманизмъ, гуманизмъ теоандрическій, связанный съ откровеніемъ о Богочеловѣчествѣ.

Въ чемъ религіозный смыслъ человѣческаго творчества? Смыслъ этотъ гораздо глубже обыкновеннаго оправданія культурнаго и соціальнаго творчества. Творческій актъ человѣка въ сущности не требуетъ оправданія, это внѣшняя постановка вопроса, онъ оправдываетъ, а не оправдывается (*). Творческій актъ человѣка, предполагающій внѣбытійственную свободу, есть отвѣтъ на Божій призывъ къ человѣку и онъ нуженъ для самой божественной жизни, онъ имѣетъ не только антропоническое, но и теогоническое значеніе. Последняя тайна о человѣкѣ, которую онъ съ трудомъ способенъ понять, связана съ тѣмъ, что человѣкъ и его творческое дѣло имѣютъ значеніе для самой божественной жизни, являются восполненіемъ божественной жизни. Тайна человѣческаго творчества остается сокровенной, не откровенной въ Священномъ Писаніи.

*) См. мою книгу — «Смыслъ творчества. Опытъ оправданія человѣка».

Во имя человѣческой свободы Богъ предоставляет самому человѣку раскрыть смыслъ его творчества. Идея самодостаточности, самодовольства (Aseitas) божественной жизни есть экзотерическая и въ концѣ концовъ ложная идея и она существенно противоположна идеѣ Богочеловѣка и Богочеловѣчества. Черезъ Бого-человѣка Христа человѣческая природа причастна Св. Троицѣ и глубинѣ божественной жизни. Существуетъ извѣчная человѣчность въ Божествѣ и значить и божественность въ человѣкѣ. Поэтому творческій актъ человѣка есть самообнаруженіе въ полнотѣ божественной жизни. Не всякій творческій актъ человѣка таковъ, можетъ быть и злое діавольское творчество, но оно всегда есть лжетворчество, всегда обращено къ небытію. Подлинное творчество человѣка христологично, хотя бы въ сознаніи этого совершенно не было видно. Гуманизмъ не понимаетъ этой глубины проблемы творчества, онъ остается во вторичномъ. Христіанское же сознание, связанное съ соціальной обыденностью, оставалось закрытымъ для творческой тайны о человѣкѣ, оно было исключительно обращено къ борьбѣ съ грѣхомъ. Такъ было до времени. Но возможно возникновеніе новаго человѣческаго самосознанія въ христіанствѣ. Антропологическія изслѣдованія должны готовить его съ разныхъ сторонъ. Традиціонныя христіанскія антропологіи, какъ и традиціонныя философскія антропологіи, идеалистическія и натуралистическія, должны быть преодолены. Ученіе о человѣкѣ, какъ творцѣ, есть творческая задача современной мысли.

Николай Бердяевъ

ПИСЬМО В. ЛОССКАГО Н. А. БЕРДЯЕВУ*)

Глубокоуважаемый Николай Александровичъ, на Ваше письмо мнѣ трудно отвѣчать, такъ какъ расхожденіе наше слишкомъ глубокое. Однако, я вполне понимаю Вашу установку, Вы же, считая себя защитникомъ свободы мысли, нашихъ высказываній не хотите ни понять, ни допустить, какъ возможныхъ.

Отрицая начало власти, Вы властью Редактора «Пути», отказываетесь помѣстить на его страницахъ разъясненіе людей, мыслящихъ иначе чѣмъ Вы. Признавая начало власти, мы не настаиваемъ. Однако, не могу не отвѣтить по пунктамъ на Ваши обвиненія.

1) Если статья на Вашу точку зрѣнія, то конечно выраженіе своего критическаго мнѣнія лицу, облеченному властью, есть доносъ. Отсюда слѣдуетъ, что отвѣчая на запросъ Іерарха, мы должны были бы, — чтобы не стать «доносчиками», — уклониться отъ всякаго отвѣта, т. е. признать, что вопросами ученія въ Церкви могутъ заниматься всѣ, кромѣ іерарховъ церкви.

2) Вы говорите, что «харизмы власти вообще не существуетъ». Не знаю, на чемъ Вы основываете это столь рѣшительное утвержденіе. Апостолъ Павелъ, несомнѣнно обладавшій даромъ «различенія духовъ», держится иного мнѣнія. Перечисляя харизмы, онъ упоминаетъ и «управленія» (I Кор. 12, 28), обращаясь же къ надѣленнымъ Дарами благодати въ Церкви назидаетъ и «начальствующихъ», которые должны начальствовать «съ усердіемъ» — (Рим. 12, 6-8). Я могъ бы

*) Письмо В. Лосского ко мнѣ, которое печатаетъ «Путь», есть уже отвѣтъ на мое частное письмо къ нему написанное по поводу моего отказа напечатать в «Пути» документъ фотіевскаго братства еще разъ осуждающій о. С. Булгакова. *Николай Бердяевъ*

привести еще множество свидѣтельствъ, но боюсь, что Вы упрекнете меня въ текстопоклонствѣ и слѣпомъ подчиненіи авторитету, хотя бы и Священнаго Писанія.

Власть, какъ начало порядка, несомнѣнно есть благо. Недаромъ и Устроитель мірового порядка называется Господомъ, откуда именуется всякое господство на небесахъ и на землѣ. Она становится насиліемъ только вслѣдствіе человѣческаго несовершенства и грѣха, черты же «грѣха властвованія» пріобрѣтаетъ только если низшее господствуетъ надъ высшимъ, напр., когда государство подчиняетъ себѣ Церковь или іерархи Церкви, забывая о превосходствѣ своей духовной власти, обращаются къ свѣтскимъ насильственнымъ мѣрамъ господствованія («дымное надменіе свѣтской власти», по канонамъ). Порядокъ въ церковной жизни, осуществляемый носителями «харизмы власти», іерархіей, распространяется на всѣ свободныя проявленія Духа, — даже на пророчествованія (I Кор., 14), для которыхъ Апостоль учреждаетъ особыя правила. И здѣсь нѣтъ «угашенія Духа», поскольку самая власть въ Церкви также является харизмой, отъ того же Духа Святаго, которымъ, строясь изъ различныхъ дарованій и служеній «все зданіе слагаая стройно, возростаетъ въ свѣтлый храмъ въ Господи» (Еф., 2, 21). Внѣ этого богоустановленнаго порядка никогда не проявлялись дѣйствія Святаго Духа — если не считать Его проявленіями безпорядочную духовную жизнь нѣкоторыхъ мистическихъ сектъ, вродѣ средневѣковыхъ «братъ свободнаго духа», или нашихъ хлыстовъ.

3) Отрицать свободу человѣческой мысли или утверждать, что она должна протекать «черезъ административные указы», я думаю не приходило въ голову и Аракчееву; тѣмъ менѣе сознательнымъ членамъ Церкви. Но защита свободы мысли въ Церкви не можетъ принимать формы защиты свободы моей мысли отъ Истины, данной въ полнотѣ Церкви Духомъ Святымъ. Мое богословствованіе свободно, но чтобы вполнѣ явилась въ немъ Истина, я долженъ свободно покориться Истинѣ, свободно признать себя несвободнымъ отъ грѣха, тварной ограниченности, самостной замкнутости, испорченности ума. Только перестраивая все свое существо, «свлекаясь себя», обновляя свой умъ, мысля иными законами, ему не свойственными, постоянно превышая себя, можно достигнуть полноты богопостиженія, къ которой призваны всѣ члены Церкви, ибо всѣмъ данъ Духъ Истины. Догматы Церкви имѣютъ прежде всего апофатическій характеръ, воспитывая умъ къ отрѣшенію отъ его обычныхъ законовъ мышленія, свидѣтельствуя о его ограниченности и несовершенствѣ. Это не значить, что догматы являются откуда то извнѣ, какъ *Deus ex machina*; это значить, что Духъ Святой не только усваиваетъ

Церкви Истину, но также и пути къ ея совершенному, сознательному, творческому постиженію. Но діалектика этого постиженія иная, чѣмъ во всякомъ другомъ творествѣ. Начало ея послушаніе, т. е. признаніе, что Истина не зависитъ отъ моихъ творческихъ усилій, я ничего отъ себя къ ней прибавить не могу; путь — освобожденіе отъ своей ограниченности; достиженіе — тождество моего сознанія и Истины, «умъ Христовъ», т. е. совершенная свобода ума, творящаго или налагающаго догматы силою Святаго Духа, которая становится нашей силой. Здѣсь отсутствуетъ противоположность субъекта и объекта въ постиженіи Истины: «познайте Истину и Истина сдѣлаетъ васъ свободными». Въ этомъ сокровенный «Ватиканскій догматъ» Православія. Я беру на себя смѣлость утверждать, что Ваша «профетическая философія (не касаясь здѣсь ея содержанія) можетъ быть развиваема Вами именно потому, что Вы, какъ сынъ Церкви внутренне ощущаете необходимость этой высочайшей свободы. Однако, путь къ этой свободѣ черезъ свободное послушаніе Истинѣ, черезъ «совлеченіе своего», Вы отрицаете, а потому остаетесь субъектомъ передъ лицомъ внѣшняго объекта (Истины), или же самъ объектъ превращаете въ продуктъ творчества субъекта. Отцы никогда не отстаивали *своего* творчества въ Церкви, но съ великимъ дерзновеніемъ защищали самоочевидную въ Церкви Истину. Не держась «своего», они лично отказывались отъ своихъ ошибокъ, будучи максимально свободными, не защищали *своей* свободы. Защита своей свободы передъ лицомъ высшей свободы въ Церкви была бы защитой своей ограниченности, т. е. своего рабства. Самый вопросъ о защитѣ нашихъ правъ въ Церкви — ложенъ, такъ какъ эти права неограничены.

Противопоставлять себя — Церкви, свою мысль — Истинѣ, значить утверждать свое право на заблужденіе. Церковь не отнимаетъ и этого права: безъ *возможности* заблужденія не было бы *свободнаго* послушанія Истинѣ, пути къ высшей свободѣ сыновъ Церкви. Но Она ограждаетъ Истину, отдѣляя ее отъ лжи, осуждаетъ ученія ограничивающія Истину, нарушающія ея апофатическій характеръ, являющіися въ этомъ смыслѣ «соблазнами», т. е. препятствіемъ къ отрѣшенному постиженію Истины членами Церкви. Къ защитѣ Истины призваны всѣ въ Церкви, но Истина не внѣшній объектъ, сообразно которому каждый долженъ «урѣзывать» свою мысль, а лично данная каждому самоочевидность: не одинъ общій, но множество раздѣльныхъ языковъ пламени сошли въ Пятидесятницу и почилъ на каждомъ. Потому каждый членъ Церкви можетъ свидѣтельствовать объ Истинѣ, когда она искажается кѣмъ либо изъ братьевъ. Потому же эта защита самооче-

видной въ Церкви Истины не зависитъ отъ количества («всеи или «многіе»), отъ «соборности» въ ложномъ, демократическомъ пониманіи этого слова, но отъ свободнаго согласія *хотя бы нѣкоторыхъ*, гдѣ свидѣтельствомъ непогрѣшимости является единый въ нихъ Духъ Божій, Источникъ самоочевидности Истины *и во вѣсѣхъ*. Отсюда неизбежность постепеннаго торжества Истины надъ ложнымъ ученіемъ во всей Церкви.

Защита Истины въ Церкви принадлежитъ всѣмъ, но обязанность этой защиты лежитъ *прежде всего* на епископахъ, харизматическихъ охранителяхъ порядка церковной жизни. Харизма не всегда достаточно культивируется, а потому отдѣльный епископъ можетъ ошибаться и въ сужденіяхъ и въ дѣйствіяхъ. Однако, его права (вѣрнѣе обязанности) судить о дѣлахъ ученія и принимать тѣ или иныя мѣры къ огражденію паствы, никто не можетъ отрицать, хотя всякій (и прежде всего тотъ, кого коснулось осужденіе) можетъ спорить, доказывая несправедливость осужденія, обращаясь, если надо, къ суду всей Церкви. «Репрессія» (если Вы хотите называть это репрессіей) состоитъ въ томъ, что чловѣку предлагается свободно рѣшить, по совѣсти убѣдиться, защищаетъ ли онъ только *свою* мысль и *свой* опытъ, или же Истину, опытъ Церкви. Тѣ, кто хотятъ защищать свою мысль, какъ только «свою», и не могутъ отъ нея отказаться, справедливо несутъ отлученіе: Церковь для нихъ не нужна, они предпочли Ей свое достояніе (еретики). Тѣ, кто имѣетъ внутреннее самосвидѣтельство Истины и возражая на осужденіе отстаиваютъ свои высказыванія, какъ выражающія ученіе Церкви, борются за нихъ, противостоя іерархамъ и соборамъ и, въ концѣ концовъ, неизбежно побѣждаютъ. (Св. Максимъ Исповѣдникъ, Св. Фотій, Св. Григорій Палама и многіе другіе Отцы). Тѣ, кто будучи обличаемы не увѣрены въ истинности своихъ высказываній по тѣмъ или инымъ пунктамъ, — если они подлинно внутренне свободны, легко признаютъ свои ошибки и отъ нихъ отказываются (Св. Дмитрій Ростовскій, по вопросу объ епиклесисѣ).

Все сказанное столь нормально и очевидно, что становится совершенно непонятнымъ волненія и возмущенія, по поводу осужденія ученія о. С. Булгакова М. Сергіемъ Московскимъ. Могу объяснить это только массовымъ помраченіемъ церковнаго сознанія, утратой внутренней свободы сужденія, «мракобѣсіемъ свободы».

4) Вы считаете, что Ваши взгляды могутъ быть въ большей степени признаны «еретическими», чѣмъ ученіе о. С. Булгакова, что Вы менѣе православны и церковны, чѣмъ онъ. Въ послѣднемъ Вы, можетъ быть, правы. Но именно поэтому Церковь призываетъ къ отвѣту о. С. Булгакова, ибо его богословіе для Нея не безразлично, и можетъ пройти спокойно

мимо Вашихъ, хотя бы и самыхъ крайнихъ высказываній, которыя останутся для Нея не болѣе какъ частнымъ мнѣніемъ. «Кому много дано, съ того много и спросится».

5) Васъ удивило, что въ своемъ письмѣ я высказалъ сочувствіе Вамъ. Напомню, что это сочувствіе и даже почитаніе было отнесено мною лишь къ нѣкоторымъ, точно обозначеннымъ мною сторонамъ Вашего творчества (обличеніе «церковной буржуазности», господства націонализма въ Церкви, отстаиваніе значенія аристократическаго начала, пониманіе К. Леонтьева). Выражая сочувствіе этимъ взглядамъ, я хотѣлъ яснѣе показать Вамъ, что мы (вопреки Вашему убѣжденію) не слѣпые «мракобѣсы», отвергающіе огульно все, что высказываютъ инакомыслящіе, но обладаемъ свободнымъ и непредвзятымъ умомъ. Иной смыслъ въ моемъ выраженіи сочувствія Вамъ трудно найти, хотя Вы, кажется, нашли возможнымъ использовать эти слова, а также и основную интенцію моего письма къ Вамъ, въ крайне неблагоприятномъ для меня смыслѣ. Предвзятость не даетъ мѣста не только христіанскому, но просто справедливому отношенію къ ближнему; тѣмъ болѣе къ противнику. Кто же послѣ этого «еретикъ противъ любви»?

6) Вы пишете, что о. С. Булгаковъ очень больной человѣкъ и что на него можетъ очень плохо подѣйствовать, «если будетъ продолжаться травля (?) противъ него». Какъ я узналъ на дняхъ, этотъ же аргументъ былъ приведенъ къмъ то М. Сергію. Онъ отвѣтилъ на это, что тѣмъ болѣе надо дать человѣку возможность скорѣе отказаться отъ заблужденій. Конечно, такая точка зрѣнія естественная для христіанина, глубоко чужда обывательски-безбожнымъ представленіямъ о любви.

Вотъ что могу сказать въ заключеніе: если ужъ говорить о «травлѣ», то травля ведется противъ насъ, притомъ посредствомъ самаго уродливаго вида «властвованія», демагогіи, инсинуаций, клеветы и другихъ оружій «общественнаго мнѣнія». Пресса для насъ закрыта. Мы не имѣемъ возможности печатно высказать своихъ убѣжденій, а безъ этого условія всякая борьба противъ насъ будетъ чистымъ насиліемъ, позорнымъ для тѣхъ, кто его употребляетъ. Если Вы отказываетесь напечатать наше «Разъясненіе» въ «Пути», чтобы тѣмъ не содѣйствовать распространенію осужденія о. С. Булгакову, то опубликуйте, по крайней мѣрѣ, нашу переписку: Вашъ отвѣтъ на «разъясненіе» и настоящее мое письмо, въ которомъ вопросъ объ о. С. Булгаковѣ, по существу, не затраги-

вается. Этого требует не только христіанская совѣсть, но просто джентельменское отношеніе къ противнику.

Искренно уважающій Васъ

Владиміръ Лосскій, Б. Ф.

23-го ноября 1935 г.

ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО Н. А. БЕРДЯЕВУ

Глубокоуважаемый Николай Александровичъ,

Въ третій разъ я берусь за перо, чтобы на этотъ разъ высказаться по поводу Вашей послѣдней статьи «Духъ Великаго Инквизитора» въ № 49-мъ «Пути». Кому-нибудь со стороны можетъ показаться даже смѣшнымъ, что я считаю какъ бы своимъ долгомъ откликаться печатно на каждую Вашу статью.

Но сейчасъ, я дѣйствительно не могу молчать. Если я промолчу, то, мнѣ кажется, я своимъ молчаніемъ солидаризуюсь съ Вами въ Вашемъ отзывѣ о Русской іерархіи, о Русской Церкви, о Православіи. А съ этимъ не мирится моя совѣсть. Если съ другими Вашими статьями я могъ не соглашаться, то послѣдняя Ваша статья меня глубоко оскорбила и возмутила не только своимъ тономъ, отдѣльными выраженіями, но, главнымъ образомъ, Вашимъ отношеніемъ къ Церкви. Я былъ бы очень радъ увидѣть, что я ошибаюсь, что я не понялъ Васъ. Вотъ почему я и пишу Вамъ, въ надеждѣ, что Вы сможете разубѣдить меня. Если я понялъ Васъ не вѣрно, простите меня, но я долженъ сказать Вамъ то, что я думаю и что тяготитъ мою душу.

Вся Ваша статья дышетъ *высокомѣрнымъ пренебреженіемъ* къ Русской Церкви и ея іерархіи, и въ этомъ заключается ея глубоко обидный смыслъ. Если бы Вы сгоряча выбрали того или иного іерарха, или то или иное явленіе въ русской церковной жизни, это не было бы обидно — праведный гнѣвъ, какъ бы онъ ни былъ суровъ, всегда понятенъ и всегда простителенъ. Но въ Вашей статьѣ звучитъ не праведный гнѣвъ, а *презрѣніе, осужденіе всей* русской іерархіи, *всей* русской Церкви. Вы какъ бы отдѣляете себя отъ Русской Церкви и противопоставляете себя ей въ своей праведности и высотѣ. И у меня невольно возникаетъ вопросъ — съ Церковью ли Вы, или противъ нея? Я былъ бы счастливъ получить отъ Васъ на

этотъ вопросъ ясный и успокоивающій отвѣтъ. Говорятъ, что Вы въ своей статьѣ выступаете поборникомъ праваго дѣла. Но развѣ можно защищать правое дѣло, возводя на другихъ неправду?

Я вспоминаю близкаго Вамъ Ф. М. Достоевскаго. И онъ иногда очень рѣзко говорилъ о Русской Церкви и объ отдѣльныхъ представителяхъ ея клира. Но у него сквозъ рѣзкія слова всегда чувствовалась искренняя любовь къ Церкви, *въра въ нее*. Онъ видѣлъ въ ней сердце, весну духовной жизни русскаго народа и признавалъ, что Церковь сохранила въ русскомъ народѣ чистый Ликъ Христовъ во всей его неповрежденности.

Такого отношенія къ Русской Церкви нѣтъ въ Вашей статьѣ.

Я, какъ и Вы, осуждаю указъ м. Сергія, но по другимъ соображеніямъ. Я не раздѣляю Вашего мнѣнія, что *свобода* есть высшая цѣнность.

Высшею цѣнностью жизни является не свобода, а *истина*, ибо только истина обезпечиваетъ подлинную свободу (Іоан. VIII. 32). Кромѣ того, я не нахожу, что церковная іерархія совершаетъ посягательство на свободу, когда указываетъ неправду того или другого богословскаго мнѣнія и предостерегаетъ паству отъ принятія этого мнѣнія. Іерархія не только имѣетъ право, но и обязана охранять чистоту церковнаго ученія и бороться съ его засореніемъ неправильными мнѣніями.

Въ этомъ заключается одна изъ ея основныхъ обязанностей, и эта обязанность неоднократно указана ей и самимъ Іисусомъ Христомъ, и Апостолами. И если бы іерархія перестала говорить, то оказалось бы, что въ Церкви имѣетъ право говорить каждый, только не іерархія.

Неправда м. Сергія не въ томъ заключается, что онъ поднялъ голосъ въ защиту истины, а въ томъ, что онъ заговорилъ о предметѣ, съ которымъ не ознакомился предварительно. Это первое. А вторая его неправда, какъ и неправда Карловацкаго Собора, заключается въ томъ, что они поторопились со своимъ заключеніемъ. Они произнесли судебный приговоръ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ необходимо было произвести предварительно всестороннее и благожелательное разсмотрѣніе оспариваемаго вопроса. Вѣдь и самъ авторъ оспариваемыхъ богословскихъ мнѣній не упорствуетъ въ ихъ непогрѣшимости и готовъ выслушать ихъ критику. Какая же была необходимость ставить его въ положеніе подсудимаго и требовать отъ него признанія своей вины и покаянія?!

Однако неправда отдѣльныхъ іерарховъ и есть только ихъ личная неправда, а не неправда всей Русской Церкви, или всего Православія. Между тѣмъ Вы ставите вопросъ о

«возможности мысли въ Православіи», Вы спрашиваете: «Есть ли Православіе религія свободы духа, или инквизиціонный застѣнокъ?» Вы обвиняете всю русскую іерархію въ приписываніи себѣ «непогрѣшимости, превышающей папскую непогрѣшимость». Вы иронизируете, что «нужно быть лавочникомъ или консисторскимъ чиновникомъ», (т. е. человѣкомъ невѣжественнымъ или формалистомъ) для того, чтобы усваивать «тайны Православія», и забываете, что именно «лавочники» не разъ спасали Православіе въ тяжкія эпохи русской церковной исторіи. Вы называете православіе русской іерархіи «рабьей и темной религіей», и противопоставляете ему русскую религіозную мысль конца XIX и начала XX вѣка, безъ которой все русское церковное прошлое представляется Вамъ «пустыней»... Но такъ ли это? Никто, знающій, любящій и цѣнящій Русскую Церковь не назоветъ «пустыней» то прошлое русскаго народа, гдѣ сіяютъ труды и подвиги Кіево-Печерскихъ иноковъ, государственная дѣятельность такихъ князей, какъ св. Александръ Невскій, миссіонерскіе труды Леонтія Ростовскаго, Стефана Пермскаго, или Иннокентія, митрополита Московскаго, дѣятельность Западно-русскихъ братствъ, подвиги Сергіевъ Радонежскихъ, Серафимовъ Саровскихъ, русское старчество XIX вѣка и т. д. Правда, у насъ не было *книжной* религіозной философіи, но мы не были лишены *жизненной* религіозной философіи, *жизненной* религіозной мудрости и своеобразной духовной православной культуры, свѣтившей русскому народу изъ монастырскихъ келій.

Бога, какъ Вы и сами утверждаете въ книгѣ «Я и міръ объектовъ», можно познавать не только научно, объективно, внѣшнимъ образомъ, путемъ разсудочныхъ умозаключеній, но и субъективно, внутреннимъ непосредственнымъ воспріятіемъ, чистымъ сердцемъ и подвигомъ вѣры. Этимъ именно послѣднимъ путемъ преимущественно и познавался Богъ въ Русскомъ Православіи, хотя оно не чуждо было и виѣшняго богопознанія. Весь этотъ многовѣковый періодъ внутренняго познанія Бога и жизни въ Богѣ для Васъ какъ будто не существуетъ и подлинная религіозная жизнь начинается въ Россіи только съ конца XIX вѣка, съ появленія новой религіозной философіи. Такое Ваше утвержденіе равносильно отрицанію Русской Церкви. Вы упрекаете м. Сергія въ томъ, что онъ односторонне понимаетъ смыслъ Боговоплощенія, разсматривая его исключительно, какъ дѣло спасеніе, а не какъ продолжающееся міротвореніе. Христіанская Церковь всегда признавала и признаетъ, что Сынъ Божій сошелъ съ неба на землю «насъ ради человѣкъ, и нашего ради спасенія». Самъ Іисусъ Христосъ говорилъ о Себѣ, что Онъ пришелъ «взыскать и спасти погибшихъ». Эту истину исповѣдуетъ каж-

дый христiанинъ, приступая къ Св. Чашѣ: «Вѣрую, Господи, и исповѣдую, яко Ты еси во-истину Христосъ, Сынъ Бога живаго, пришедый въ мiръ грѣшныя спасти, отъ нихъ же первый есмь азъ». Эту радостную для грѣшника истину спасенiя Вы называете «утилитарнымъ пониманiемъ христiанства», и утверждаете, что «сведенiе всего христiанскаго мiросозерцанiя къ сотерiологiи даетъ возможность укрѣплять организацию власти». (?) По Вашимъ словамъ «за этимъ скрыты инстинкты господства и власти». Искажая смыслъ глубочайшаго и трогательнѣйшаго догмата Боговоплощенiя, Вы этимъ несомнѣнно содѣйствуете разложению правильнаго пониманiя христiанства въ русскомъ обществѣ и въ русской молодежи. Истину великой тайны нашего спасенiя черезъ боговоплощенiе Вы подмѣняете теорiей миротворческаго процесса.

Вы ставите въ укоръ м. Сергiю и упоминанiе о вѣчныхъ адскихъ мукахъ, ученiе о которыхъ будто бы «всегда было опорой власти, господства и религiозной тиранiи». Но вѣдь Вы сами знаете, что ученiе объ адскихъ мукахъ не есть выдумка церковной iерархiи, а совершенно ясныя евангелiскiя слова (Мф. XXV. 46).

Затѣмъ, Вы переходите къ «основному вопросу объ ортодоксiи и ереси», и говорите, что «эти понятiя носятъ соціологическiй характеръ. Ортодоксiя есть религiозное сознанiе коллектива, и за ней скрыто властвованiе коллектива надъ своими членами. Это есть организованное господство рода надъ индивидуумомъ». Можетъ быть въ извѣстныхъ случаяхъ Вы и правы: ортодоксiя и ересь получаютъ классовый характеръ и выражаютъ традиционное мнѣнiе господствующаго большинства съ одной стороны, и самостоятельное, свободное сужденiе меньшинства съ другой стороны. «Еретиками» оказываются люди живые, не мирящіеся съ общепринятой бездушнoй рутинoй и подвергающіеся за это гоненiямъ. И въ этихъ случаяхъ названiе «еретика» прiобрѣтаетъ даже лестный характеръ, свидѣтельствуя объ оригинальности, независимости и смѣлости челоуѣка, выступающаго противъ установившейся традиціи.

Однако этотъ смыслъ понятiя ортодоксiи и ереси не имѣетъ никакого отношенiя къ Православію. Въ Православной Церкви подъ именемъ Православія (которое въ этомъ случаѣ надо отличать отъ термина «ортодоксiя») разумѣется вѣрность чистому, непримѣсному ученiю Церкви; подъ именемъ же ереси разумѣется отступленiе отъ чистоты церковнаго ученiя и его искаженiе. И то и другое, т. е. и Православіе и ересь опредѣляются въ Церкви по признаку истины, а не по признаку большинства или меньшинства голосовъ, а также и не по классовому признаку. Поэтому въ исторiи Церкви бывали слу-

чаи, когда Православіе представлялось однимъ человѣкомъ (Василіемъ Великимъ, Максимомъ Исповѣдникомъ и др.), а на сторонѣ ереси было подавляющее большинство и сама императорская власть. И все таки Православіе оставалось Православіемъ, т. е. истиной, а ересь оставалась ересью, т. е. ложью.

* * *

Я не могъ не высказать Вамъ всѣхъ этихъ моихъ недоумѣній и вопросовъ, вызванныхъ Вашей послѣдней статьей, и я буду Вамъ очень благодаренъ, если Вы отвѣтите мнѣ на нихъ также охотно и обстоятельно, какъ Вы и раньше мнѣ отвѣчали, и, главное, отвѣтите на самый мучительный для меня вопросъ — съ Русской ли Вы Церковью, или противъ нея?

Глубокоуважающій Васъ Протоіерей

Сергій Четвериковъ.

1936. 2. III.

ОБЪ АВТОРИТЕТЪ, СВОБОДЪ И ЧЕЛОВѢЧНОСТИ

1. *Отвѣтъ В. Лосскому.*

«Духъ дышетъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ».

отъ Іоанна, гл. 3, 8.

Мы, очевидно, принадлежимъ съ В. Лосскимъ къ совершенно разнымъ духовнымъ мірамъ, боюсь, что даже къ разнымъ религіямъ. Напрасно только онъ думаетъ, что онъ вполнѣ понимаетъ мою установку, я же не хочу понять высказыванія Фотіевскаго братства. Не такъ трудно понять высказыванія очень распространенныя и почитающія себя традиціонными по преимуществу. Непониманіе же моей точки зрѣнія уже видно изъ письма В. Лосскаго. Неужели въ самомъ дѣлѣ онъ понималъ мое отрицаніе харизмы власти въ томъ смыслѣ, что я отрицаю всякое проявленіе власти, въ томъ числѣ и редактора журнала, хотя власть эта очень невелика? Журналъ обыкновенно имѣетъ то или иное идейное направленіе и редакторъ естественно долженъ проявлять власть въ сообразованіи съ этимъ направленіемъ. Но моя редакторская власть приблизительно такая же, какъ моя власть не приглашать къ себѣ въ домъ лицъ почему-либо мнѣ непріятныхъ. Такого рода власть лишена всякаго рода репрессивности. Впрочемъ я думаю, что для защиты свободы иногда нужно примѣнять принужденіе, напр., для предупрежденія побѣды фашизма. Письма къ высшей церковной іерархіи объ еретичности чьихъ либо взглядовъ въ томъ лишь случаѣ не будутъ доносомъ, если іерархи не будутъ уподоблять себя «князьямъ народовъ» и «вельможамъ», т. е. не будутъ имѣть воли къ господству и властвованію, не будутъ начальствомъ, способнымъ примѣнять репрессию. Но

ієрархи церкви очень охотно уподобляють себя военному начальству, такъ иногда и говорятъ: «мы генералы» или «мы полковники». Вопросъ о власти основной. В. Лосскій принадлежитъ къ поколѣнію, которое полюбило власть превыше всего. Міръ сейчасъ обожаетъ власть и ненавидитъ свободу. Я отношусь съ презрѣніемъ и гадливостью къ этому рабьему міру и мнѣ нисколько не импонируетъ, если бы большая часть человѣчества стала такой. Да она и всегда была такой. Свобода аристократична и лишь немногіе всегда ее любили и защищали. Я достаточно хорошо знаю, что нашъ падшій міръ не можетъ обойтись безъ власти, совершенное безвластіе возможно лишь въ царствѣ Божьемъ. Но власть совсѣмъ не связанна, она земного происхожденія и относится къ сферѣ соціологіи, а не теологіи, она принадлежитъ къ низшей, а не высшей ступени бытія. Совершенно невозможно стало пользоваться цитатами изъ Апостола Павла, въ которыхъ онъ признаетъ божественное происхожденіе власти и требуетъ, чтобы рабы повиновались господамъ, и придавать имъ характеръ божественнаго откровенія. Слова Ап. Павла не вѣчныя истины и совершенно очевидно вызваны историческимъ положеніемъ первохристіанъ въ римской имперіи. Что рабъ долженъ повиноваться господамъ, это «истина» того же рода, какъ «истина» катехизиса митрополита Филарета о священности крѣпостнаго права, которая была выброшена изъ катехизиса послѣ освобожденія крестьянъ. И рѣшительно все сказанное о власти принадлежитъ къ такого рода «истинамъ», слишкомъ человѣческимъ, не божественнымъ. В. Лосскій и его единомышленники, повидимому, совсѣмъ не хотятъ видѣть, что тварная ограниченность и испорченность, на которыхъ они такъ настаиваютъ, поражаетъ и власть и ея носителей. И даже болѣе нужно сказать, къ общей грѣховности человѣческой природы у носителей власти присоединяется еще «грѣхъ власти», «похоть власти». И это происходитъ и въ церкви и въ государствѣ. Представители власти какъ разъ самые подозрительные люди, у которыхъ послѣдствія первороднаго грѣха самоутвержденія, гордыни и воли къ господству удваиваются по ихъ положенію. Этому научаетъ вся всемірная исторія. Власть есть господство человѣка надъ человѣкомъ, неизбежно переходящее въ насиліе и принужденіе. Но духъ не знаетъ господства, духъ есть свобода. Представленіе себѣ Бога устроителемъ мірового порядка, монархомъ, властью есть искаженное человѣческое представленіе о Богѣ, явно взятое изъ социальныхъ отношеній людей. Къ Богу не примѣнима категория власти, потому что она слишкомъ низкая для Бога категория, взятая изъ низшихъ сферъ соціальной жизни. Богъ не имѣетъ никакой власти, онъ имѣетъ меньше власти, чѣмъ городской.

Богъ обладаетъ силой, а не властью. Сила не есть власть. Власть есть безсиліе. Власть существуетъ потому лишь, что нѣтъ силы овладѣвать душами людей, ихъ преобразовать и просвѣтлять. Повидимому, единомышленники и одиночувственники В. Лосскаго смѣшиваютъ гармонію, ладъ съ властью. Но наиболѣе непонятно у нихъ связываніе познанія истины съ властью. Что общаго можетъ имѣть познаніе истины съ властью? Вся исторія учитъ тому, что власть лишь насилывала познаніе и лишь искажала истину. Власть руководствовалась социально-утилитарными мотивами, интересами поддержанія властвованія, а не познаніемъ истины, которая всегда опасна для порядковъ установленныхъ властью.

В. Лосскій требуетъ покорности, послушанія истинѣ въ въ противоположность настаиванію на своемъ, на своемъ мнѣніи, на своей лишь истинѣ. При этомъ онъ, повидимому, обвиняетъ о. С. Булгакова въ томъ, что тотъ упорствуетъ въ защитѣ своей истины. Это самое слабое мѣсто въ письмѣ. Всякій настоящій философъ, ученый, всякій человѣкъ познанія отстаиваетъ свое пониманіе истины совсѣмъ не потому, что это пониманіе его, а потому, что онъ убѣжденъ въ истинности этого пониманія. Докажите ему ложность этого пониманія и онъ отъ него откажется. Послушаніе истинѣ для меня абсолютное требованіе познанія, но послушаніе истинѣ, а не начальству, не указамъ и не приказамъ, послушаніе Богу, а не человѣкамъ, не человѣческимъ властямъ. Человѣкъ, который отстаивалъ бы свое пониманіе истины исключительно потому, что оно его, заслуживалъ бы отлученія не только отъ церкви, но и отъ философіи, отъ науки, отъ права познавать. Борьбѣ противъ ложнаго пониманія и примѣненія авторитета въ церкви можно во имя истины, во имя Бога. И весь вопросъ, кто рѣшаетъ, на чьей сторонѣ истина. В. Лосскій и всѣ поклонники авторитета увѣрены, что существуетъ такой непогрѣшимый трибуналъ, который рѣшаетъ, въ чемъ истина и на чьей сторонѣ. Но такого трибунала не существуетъ, объ этомъ свидѣлствуетъ вся исторія, такого непогрѣшимаго трибунала православіе не признаетъ, даже въ католичествѣ признаніе такого трибунала есть порочный кругъ. Гарантій нѣтъ. Въ этомъ тайна христіанской свободы. Патріархи, папы, митрополиты, епископы, синоды, и соборы тысячу разъ ошибались и ихъ сужденія потомъ опровергались. Сказать же, что непогрѣшимый авторитетъ почіетъ на церкви, какъ цѣломъ, на церковной соборности, и значить сказать, что непогрѣшимаго трибунала не существуетъ и что такова природа духа и духовной жизни въ отличіе отъ жизни государствъ, отъ законническаго царства кесаря. Въ письмѣ В. Лосскаго проскальзываетъ непонятное притязаніе на непогрѣшимость отдѣльныхъ

членовъ церкви. Очевидно онъ имѣетъ ввиду членовъ Фотіевскаго братства. Но такого рода притязаніе не заслуживаетъ даже опроверженія. Впрочемъ защитники авторитета всегда были такими, они всегда защищали собственную непогрѣшимость. Православная церковь не знаетъ такого ученія, которое давало бы возможность признать непогрѣшимость митрополита Сергія или какого либо митрополита. Истина, именно сущая истина, а не то или иное субъективное мнѣніе, требуетъ свободы для своего раскрытія и внѣ свободы она не открывается людямъ. Внѣ свободы существуетъ лишь полезная ложь, полезная для укрѣпленія той или иной власти ложь. Истинно или ошибочно ученіе о. С. Булгакова о Софіи и кенозисѣ не могутъ рѣшить ни указы митрополита Сергія, въ которые онъ облакаетъ свои спорныя личныя богословскія мнѣнія, ни тѣмъ менѣе письма и заявленія Фотіевскаго братства. И о. С. Булгаковъ не только можетъ, но онъ долженъ бороться за свое пониманіе христіанской истины, онъ имѣетъ право отказываться отъ него лишь въ томъ случаѣ, если онъ самъ, свободно убѣдиться въ ошибочности этого пониманія. Никто не знаетъ, что церковное сознаніе признаетъ черезъ нѣкоторое время истиннымъ или ложнымъ, можетъ быть мнѣнія современныхъ митрополитовъ или членовъ Фотіевскаго братства будутъ признаны не только ложными, но и еретическими. Для этого было не мало примѣровъ въ исторіи. Нерѣдко церковныя осужденія были потомъ признаны совершенно ошибочными.

Необходимо, наконецъ, возстать противъ того отвратительнаго искаженія идеи свободы, которое позволяютъ себѣ враги свободы. Современный міръ повидимому совсѣмъ потерялъ способность понимать, что такое свобода. Свобода не есть притязаніе и требованіе человѣка, свобода не есть легкость и распушенность жизни. Свобода есть не требованіе предъявленное человѣкомъ Богу, а требованіе предъявленное Богомъ человѣку. Свобода не права, а обязанность. Это Богъ требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ былъ свободенъ духомъ, и Ему ничто не нужно, что не отъ свободы произошло. Человѣкъ же самъ очень легко отказывается отъ свободы и боится свободы, онъ предпочитаетъ рабство, считаетъ его болѣе легкимъ. Свобода не легка, она страшно трудна, она есть бремя, она сурова. Въ современномъ мірѣ люди отказываются отъ свободы и идутъ за авторитетомъ, за диктаторомъ, потому что боятся суровости, тяжести, бремени свободы. Свобода порождаетъ страданіе. И боящіеся страданія отрекаются отъ свободы и отдають себя авторитету и какой угодно тираніи. Именно авторитетъ хочетъ создать для людей легкую жизнь, снять бремя, подкупая этимъ людей. И люди совершаютъ пре-

дательство относительно достоинства человека. Именно человек, идущий путем свободы, ничего не может себе позволить, не может распутоваться и позволить себе легкую и приятную жизнь. Именно свобода требует самопреодоления, как самопреодоления требует творчество. Творческая свобода есть неустанное трансцендирование человека, перерождение себя, восхождение. Жизнь же под авторитетом и властью потакает слабостям человека, подкупает его, требует не героизма, а послушности. Свобода есть совершенное чуждое человеку, жизнь же совершенного чуждого более трудная, более суровая, более ответственная, чем жизнь детей. Отказ от свободы есть боязнь ответственности, есть желание переложить ее с себя на других. Только рабы понимают свободу, как самопопускание, как следование своей низшей природой, как соблазн делать, что хочешь. Люди, сознавшие достоинство и ответственность человека, понимают свободу, как суровое возложение на себя ответственности, как требование самопреодоления и возвышения, как согласие на страдание во имя высшего достоинства человека, как борьбу, которая может потребовать героизма. Свобода героична и потому ее не любят и боятся. Слишком часто смирение и послушание прикрывают собой низость характера и трусость. Свобода духовна, она есть обнаружение духа в человеке и этим определяется ее страшная требовательность к человеку. Но люди рабских инстинктов никогда не поймут, что такое свобода, они всегда будут клеветать на свободу. В современном мире с необычайной силой проснулись стадные инстинкты, стадо же не знает свободы. Но христианское откровение обращено не к стаду, а к человеческой личности, сознавшей свое богоподобное достоинство. Грех и есть отречение от достоинства свободы, покорность рабству.

Имю еще несколько замечаний. В. Лосский говорит, что богословствование должно быть апокатистическим. Но именно его богословствование совсем не апокатистическое, оно католически в самом дурном смысле этого слова. В. Лосский как будто бы не понимает, что перенесение на Бога и на отношения Бога к миру и человеку категорий, взятых из социальных отношений людей, из отношений господства и владения, и есть отрицание апокатистического богопознания, отрицание тайны божественной жизни, которая не может походить на самую низменную человеческую социальную действительность. Прилагать к Богу что либо взятое из жизни государства, из царства кесаря, и есть самое противоположное методу апокатистическому. Если про Бога нельзя даже сказать, что Он бытие, то тем более можно сказать, что Бог есть власть, Бог есть монарх и что отношение Бога к человеку и миру

есть отношенія властвованія. Когда въ мірѣ нигдѣ больше не будетъ монархій, то потеряетъ всякій реальный смыслъ мышленіе о Богѣ, какъ о монархѣ. Только въ божественной любви и жертвѣ пріоткрывается правда о Богѣ, превышающая все, что было перенесено на Него изъ низкой соціальной и государственной дѣйствительности. Раскрывается *человѣчность* Бога, т. е. самое божественное, наиболѣе непохожее на *безчеловѣчность* человѣческаго міра. Именно Богъ человѣченъ, человѣкъ же до ужаса безчеловѣченъ и хочетъ сообщать Богу свою безчеловѣчность. Я очень благодаренъ В. Лосскому за его разрѣшеніе мнѣ, какъ лицу не духовному, высказывать какія угодно еретическія мнѣнія. Но я не предполагаю воспользоваться этимъ разрѣшеніемъ. Я предполагаю воспользоваться своей свободой для того, чтобы искать и защищать Истину, хотя въ этомъ великомъ дѣлѣ отнюдь не считаю себя непогрѣшимымъ. Не могу удержаться отъ того, чтобы не сказать, какое возмущеніе вызвали во мнѣ приводимыя слова М. Сергія по поводу болѣзни о. С. Булгакова. Въ этихъ словахъ есть что-то безчеловѣчное, инквизиторское, не христіанское, не евангельское, полное отсутствіе любви и милосердія. Митр. Сергій, если онъ дѣйствительно сказалъ приводимыя слова, ставитъ субботу выше человѣка, т. е. защищаетъ законническую религію фарисеевъ. Но ставить субботу выше человѣка есть измѣна завѣтамъ Христа. Христіане часто бывали такими измѣнниками. Всякій для кого ортодоксальное ученіе выше человѣка и его человѣческой судьбы измѣняетъ евангельскимъ завѣтамъ. Законничество внутри христіанства есть извращеніе христіанства, побѣда нехристіанскихъ началъ. Нѣтъ ничего выше человѣчности, она то и божественна, она есть заповѣдь Бога любви и жертвы.

II. ОТВѢТЪ ПРОТОІЕРЕЮ СЕРГІЮ ЧЕТВЕРИКОВУ

Я очень цѣню критическія письма ко мнѣ о. С. Четверикова, какъ голосъ церковной духовности, который имѣетъ болѣе экзистенціальное значеніе, чѣмъ голосъ официальнаго богословствованія. Но нынѣшнее письмо оставило во мнѣ тяжелое впечатлѣніе, потому что въ формѣ вопросовъ, которые врядъ ли можно задавать въ литературной полемикѣ, меня въ сущности отлучаютъ отъ церкви при невѣрномъ пониманіи многихъ мѣстъ инкриминируемой мнѣ статьи. О. С. Четвериковъ, повидимому, совсѣмъ не понимаетъ иронической формы, къ которой я прибѣгаю во многихъ мѣстахъ моей статьи. Когда я, напр., говорю, что «лавочникамъ» и «консисторскимъ

чиновникамъ» открываются тайны православія, закрытыя для интеллигенціи, то я хочу сказать: вотъ до чего унижаютъ православіе. Это иронія. Что касается «горделиваго презрѣннѣя», то м. Сергій и очень многіе люди церковнаго сознанія, считающіе себя православными по преимуществу, говорятъ съ горделивымъ презрѣніемъ объ интеллигенціи и употребляютъ слово «интеллигентъ» въ уничижительномъ смыслѣ. Это меня возмущаетъ и вызываетъ во мнѣ естественную реакцію. *) Почему о лавочникахъ нельзя говорить съ презрѣніемъ, а объ интеллигентахъ можно? Я вижу очень большую гордыню и высокомерное пренебреженіе именно въ почитающихъ себя смиренными носителями абсолютной и ортодоксальной церковной истины. Гордость смиренныхъ есть одинъ изъ соблазновъ духовной жизни. Это совсѣмъ не относится къ самому о. С. Четверикову. Но многіе мальчишки нашей эпохи усвоили себѣ это притязаніе быть носителями и провозгласителями абсолютной истины. И на этомъ основаніи употребляютъ слово «интеллигенція» въ ругательномъ смыслѣ. Ученые, ищущіе истины болѣе скромны и смиренны, менѣе самоутверждаются, чѣмъ эти «смиренные» носители ортодоксальной истины. Я не считаю себя носителемъ абсолютной ортодоксальной истины, ревнители же ортодоксіи считаютъ себя такими. Болѣе скромно сказать — «это я говорю, это моя мысль, съ помощью которой я пытаюсь раскрывать и защищать истину», чѣмъ сказать — «это не я говорю, это черезъ меня говоритъ церковь, Св. Духъ, Богъ». Богословскія мнѣнія іерарховъ Церкви не есть Сущая Истина. Гордость іерарховъ, мнящихъ себя носителями законченной Истины, есть также человѣческая, чисто человѣческая гордость. Въ мірѣ не бывало болѣе гордыхъ людей, чѣмъ люди власти. Склоняться нужно передъ сущей Истиной, т. е. въ концѣ концовъ передъ Богомъ, но не передъ людьми, отождествляющими себя съ Истиной. Нельзя называть гордостью возмущеніе противъ неправды. О. С. Четвериковъ упрекаетъ меня, что я говорю недопустимо рѣзко о русской церкви и ея іерархахъ. Онъ противопоставляетъ мнѣ Достоевскаго. Но Достоевскій сказалъ, что «русская церковь въ параличѣ», Достоевскій написалъ «Легенду о Великомъ Инквизиторѣ», въ которой сказано самое рѣзкое и самое страшное о принципѣ авторитета въ религіозной жизни, который онъ считалъ соблазномъ антихриста. И это было совсѣмъ не только о католичествѣ, это о всякомъ авторитетѣ. О низкомъ уровнѣ русскихъ епископовъ, которые преврати-

*) Напомню, что въ прошломъ я много критиковала традиціонный типъ интеллигенціи и ее мирозерцаніе, см. мою книгу «Духовный кризисъ интеллигенціи».

лись въ государственныхъ чиновниковъ, украшенныхъ лентами и звѣздами, о паденіи христіанской духовной жизни въ официальномъ православіи, о нехристіанскомъ характерѣ всего нашего церковнаго строя, о полномъ отрицаніи соборности и мн. др. писали у насъ наиболѣе рѣзко именно вѣрующіе православные. Достаточно привести И. Аксакова, статьи котораго по церковному вопросу на церковныхъ консерваторовъ могли произвести впечатлѣніе отрицанія русскаго православія. Какъ епископы относились къ старчеству, это о. С. Четвериковъ, какъ специалистъ въ этомъ вопросѣ, знаетъ лучше меня. Высшая іерархія обыкновенно пыталась удушить духовную жизнь, и въ православіи и въ католичествѣ. Когда я писалъ, что послѣ осужденія всей русской религіозной мысли XIX и начала XX вѣка, остается «пустыня», я вкладывалъ въ это ограничительный смыслъ. Совершенно ясно, что я говорю о «пустынѣ» въ отношеніи къ богословской и религіозно-философской мысли, а не въ отношеніи религіозной жизни вообще, которая совсѣмъ вѣдь не исчерпывается мыслью и знаніемъ. Духовная жизнь возможна и безъ значительной и творческой мысли. Но въ указѣ м. Сергія рѣчь идетъ именно о богословской мысли. Наше официальное епископское богословіе дѣйствительно отличалось крайнимъ убожествомъ, въ немъ отсутствовала всякая творческая мысль, не было даже ничего специфически православнаго, это обыкновенная семинарская схоластика. Убожество этого официального богословствованія блестяще иллюстрируется критикой ученія о Софій м. Сергіемъ и карловацкими епископами. Вопросъ о пониманіи тайны боговоплощенія и искупленія и о сотеріологій о. С. Четвериковъ немного упрощаетъ. Онъ говоритъ о духовномъ опытѣ, связанномъ съ грѣхомъ и спасеніемъ, съ таинствомъ евхаристіи, но это не заключаетъ въ себѣ еще никакого богословскаго ученія и никакія богословскія ученія не покрываютъ этихъ религіозныхъ переживаній. О. С. Четверикову, конечно, извѣстно, что нѣкоторыя сотеріологическія ученія, пытавшіяся осмыслить тайну искупленія, заключаютъ въ себѣ оскорбительный для Бога элементъ. Такова, напр., юридическая теорія выкупа, въ которой не безъ основанія митр. Антоній видитъ переживаніе римскихъ и феодальныхъ понятій о чести. О. С. Четвериковъ ориентированъ главнымъ образомъ на аскетической святоотеческой литературѣ, на «Добротолубіи». Но греческая патристика мыслила тайну боговоплощенія иначе, чѣмъ мыслить М. Сергій и исключительно сотеріологическія ученія. Св. Аванасій Вел. понимаетъ тайну боговоплощенія въ томъ смыслѣ, что Богъ сталъ человекомъ для того, чтобы человекъ обожился. Вотъ это и есть не сотеріологическое пониманіе. Св. Аванасій вкладываетъ физи-

ческий (въ античномъ пониманіи) смыслъ, т. е. онтологическій, а не моралистическій или юридическій смыслъ, т. е. видѣть въ боговоплощеніи новую стадію міротворенія. Новый Адамъ и есть новое твореніе. Можно было бы привести еще Св. Григорія Нисскаго и мн. др. Чисто сотериологическое ученіе смотритъ на явленіе Христа-Богочеловѣка инструментально и этимъ принижаетъ тайну боговоплощенія. Но официальное русское богословіе всегда было чуждо патристикѣ.

Теперь перехожу къ самому главному и самому тревожному вопросу. Я не увѣренъ, что такой вопросъ можно ставить человѣку. Вопросъ обыкновенно уже заключаетъ въ себѣ отвѣтъ вопрошающаго. Православный ли я, въ русской церкви ли я? Я иногда самъ себѣ задаю этотъ вопросъ, не потому, чтобы я внутренне сомнѣвался въ томъ, кто я и гдѣ я, — моей натурѣ чуждъ скептицизмъ, а потому, что считаю очень сомнительнымъ и спорнымъ словоупотребленіе «православный» и «русская церковь». Это совсѣмъ не такъ ясно и просто и отвѣтъ не можетъ быть односложнымъ. Если стать на формальную точку зрѣнія, то именно я въ русской церкви, а о. С. Четвериковъ не въ русской, а въ греческой церкви. Но не думаю, чтобы его интересовала эта формальная сторона вопроса, которую я считаю второстепенной. Буду говорить очень откровенно, хотя бы это было для меня очень неблагоприятнымъ. Долженъ сознаться, что я всегда гораздо болѣе дорожилъ званіемъ христіанина, чѣмъ званіемъ православнаго. Имя христіанинъ болѣе связано съ первоисточникомъ и предметомъ нашей вѣры, чѣмъ имя православный, которое носитъ формальный характеръ, вполне соответствуетъ иностранному слову ортодоксальный и можетъ быть примѣнимо и къ не христіанамъ. Можно быть ортодоксальнымъ магометаниномъ, ортодоксальнымъ евреемъ и даже ортодоксальнымъ марксистомъ, это означаетъ исповѣданіе правового вѣроученія и ничего не говоритъ о содержаніи этого вѣроученія. О. С. Четвериковъ, какъ и многіе русскіе православные люди скорѣе консервативнаго направленія, очень дорожатъ національно-исторической традиціей и органически связываетъ съ ней свою вѣру. Православіемъ оказывается сращенность христіанства съ этой національно-исторической традиціей. Въ этомъ смыслѣ православіе есть историческая индивидуализація христіанства, какъ существуютъ другія историческія индивидуализаціи христіанства. Такая индивидуализація сама по себѣ законна и можетъ быть обогащеніемъ духовной жизни человѣчества, но она часто бывала и искаженіемъ чистоты и универсальности христіанства. Индивидуальное и частное выдавалось за универсальное и всеобщее, христіанская истина нерѣдко сражалась съ языческими суевѣріями. Такъ въ Православіи Московской

Руси было много языческих элементов. Я никогда не чувствовал никакой близости къ этому типу Московскаго бытового православія съ государственной церковью, съ обрядовѣріемъ, съ «благочестивымъ» Іоанномъ Грознымъ, съ Домостроемъ, съ враждой къ мысли и знанію, съ душностью и полнымъ отсутствіемъ свободы, простора и дали. Этотъ міръ въ истокахъ своихъ связанъ съ жестокой и по моему роковой фигурой Іосифа Волоцкаго. Церковный націонализмъ былъ соблазномъ русскаго православія. Русское христіанство было выше въ Кіевскій періодъ, въ періодъ татарскаго ига и въ XIX вѣкѣ на его духовныхъ вершинахъ. Отвѣтъ на вопросъ о. С. Четверикова мнѣ труденъ потому, что я всѣмъ своимъ существомъ убѣжденъ, что христіанство постоянно искажалось въ исторіи, постоянно человѣческая традиція, связанная съ человѣческой ограниченностью и рабской приниженностью, съ человѣческими социальными интересами, часто классовыми, выдавалось за традицію священную, человѣческое выдавалось за Божье.

Я всегда чувствовалъ и сознавалъ себя во Вселенской Церкви, а не специально въ русской или византийской, и всегда уповалъ, что Вселенская Церковь будетъ наконецъ, болѣе выявлена, чѣмъ то было до сихъ поръ въ исторіи. Всегда, отъ первыхъ дней моего сознанія себя христіаниномъ и до сегодняшняго дня, я хотѣлъ творческой реформы въ Церкви, всегда вѣрилъ, что въ христіанствѣ наступитъ новая эпоха. Поэтому я никогда не былъ консервативнымъ православнымъ и никогда не обращался въ ту вѣру, которую считаютъ традиционнымъ «православіемъ». Занятіе исторіей христіанства убѣдило меня, что неизмѣнное, разъ навсегда данное, чистое «православное» церковное ученіе есть мифъ и что оно какъ разъ наименѣе чисто, т. е. наиболѣе зависитъ отъ социальныхъ вліяній, отъ историческихъ эпохъ, отъ культурнаго уровня, отъ состоянія человѣческаго сознанія. Есть вѣчная метаисторическая евангельская основа откровенія, есть вѣчный образъ Христа, есть прорывъ изъ иного міра въ этотъ міръ, благая вѣсть о царствѣ Божьемъ, есть вѣчная заповѣдь любви къ Богу и ближнему, есть таинства. Но преломленіе откровенія въ человѣческой стихіи несетъ въ себѣ печать исторической относительности, обусловлено человѣческимъ субъектомъ. Богословскія доктрины и нравоученія зависятъ отъ философскихъ теченій той или иной эпохи, отъ нравственнаго уровня людей. Христіанство въ исторіи есть динамическій процессъ, развитіе, мѣняется тотъ человѣческій элементъ, который воспринимаетъ откровеніе. Въ христіанствѣ существуетъ разныя эпохи и ставятся разныя проблемы. Въ русской религіозной мысли XIX и начала XX вѣка были даны возможности творческой реформы въ Церкви, т. е. приведенія христіанства въ соотвѣтствіе съ созна-

ніемъ человѣка XIX и XX вѣка. Христіанство совсѣмъ не обязательно связано съ архаическимъ человѣкомъ, это приняло бы христіанство. Въ русской религіозной мысли было сдѣлано усиліе религіозно, христіански осмыслить великій опытъ гуманизма. Въ западномъ христіанствѣ эта задача не была столь насущной, потому что тамъ изначально христіанское откровеніе пало на гуманистическую почву, въ Россіи же оно пало на почву исконнаго русскаго язычества. Католики томисты нашего времени говорятъ объ интегральномъ гуманизмѣ и это считается вполне ортодоксальнымъ. У насъ же слово гуманизмъ употребляется въ отрицательномъ, почти ругательномъ смыслѣ. Не я одинъ, но и многіе изъ насъ, русскихъ христіанъ, участвовавшихъ въ духовномъ ренессансѣ начала вѣка, дорожили цѣлостной человѣчностью и вѣрили, что она заложена въ христіанствѣ и отъ христіанства происходитъ. Ревнители ортодоксіи всегда старались насъ въ этомъ разубѣдить и доказывали, что дорогая намъ цѣлостная человѣчность связана не съ христіанствомъ, а съ нечестивымъ и безбожнымъ гуманизмомъ. Насъ старались убѣдить, что православіе совсѣмъ не утверждаетъ высшаго достоинства человѣка и ссылались при этомъ на аскетическую литературу. Епископъ Теофанъ Затворникъ считался самымъ авторитетнымъ духовнымъ носителемъ XIX в. и его всегда приводили, какъ примѣръ настоящаго традиціоннаго православія. Въ свое время я внимательно его читалъ и былъ пораженъ низкимъ уровнемъ его нравственнаго сознанія, поскольку оно обращено не къ Богу, а къ людямъ, особенно его соціальной морали (имѣю въ виду главнымъ образомъ не «Путь къ спасенію», а «Начертаніе христіанскаго нравоученія»). Св. Тихонъ Задонскій, котораго я очень чту, стоитъ несоизмѣримо выше еп. Теофана Затворника въ этомъ отношеніи, но онъ несомнѣнно былъ подъ вліяніемъ западнаго христіанскаго гуманизма. Я былъ духовно воспитанъ на великой русской литературѣ, на ея необычной человѣчности, христіанской человѣчности, главнымъ образомъ на Л. Толстомъ и Достоевскомъ. Въ Евангеліи я вычиталъ и воспринялъ человѣчность. Гуманизация личной и соціальной жизни, гуманизация природы, гуманизация самихъ представленій о Богѣ есть основной процессъ жизни и его то и требуетъ отъ человѣка Богъ. Недопустимо, конечно, отождествленіе христіанства съ гуманизмомъ; есть ложный гуманизмъ, утверждающій самодостаточность человѣка, нужно человѣчность выводить изъ христіанскаго ученія о богочеловѣчествѣ. Но нравственное сознаніе гуманизма въ отношеніи человѣческой жизни гораздо выше нравственнаго сознанія Теофана Затворника, болѣе человѣчно и въ этомъ ближе къ Евангелію, къ первоисточкамъ христіанства. Люди

консервативнаго ортодоксальнаго настроенія, считавшіе себя носителями православной истины, защищали крѣпостное право, деспотическое государство, войну и военщину, смертную казнь и розгу, націонализмъ, полный ненависти къ другимъ народамъ и антисемитизмъ, защищали безправіе человѣка, отрицали свободу совѣсти и мысли, отлучали отъ Церкви все человѣческое творчество, были жестоки и безпощадны къ человѣку на томъ основаніи, что онъ грѣшникъ. Естественно было предпочесть Хомякова и Вл. Соловьева, впитавшихъ въ себя человѣчность, такимъ учителямъ православія. Даже въ старчества, которое я очень цѣню, были элементы не стоящіе на высотѣ христіанской человѣчности. Такъ, напр., тревожно одобреніе старцемъ Амвросіемъ произведеній К. Леонтьева, котораго я люблю за трагизмъ его судьбы, за остроту мысли и о которомъ написалъ книгу, но взгляды котораго не могутъ быть признаны христіанскими. Я убѣжденъ, что христіанство революціонно, а не консервативно. Съ вопросомъ о человѣчности связанъ и вопросъ о вѣчныхъ адскихъ мукахъ. Объ этомъ вопросѣ я написалъ цѣлую главу въ книгѣ «О назначеніи человѣка», гдѣ пытался раскрыть сложную діалектику проблемы ада. Не такъ просто рѣшать вопросъ ссылкой на евангельскій текстъ. Евангеліе говорить образнымъ и символическимъ языкомъ и въ немъ божественная истина нисходитъ къ человѣческому уровню, къ языку эпохи. Въ Евангеліи употребляется выраженіе зонъ, что скорѣе означаетъ вѣкъ, чѣмъ вѣчность, можно истолковать какъ муки, продолжающіяся вѣкъ вѣковъ, т. е. длительное время. Догмата о вѣчныхъ адскихъ мукахъ не существуетъ. Меня возмущаетъ, что люди церкви, богословы съ такимъ удовлетвореніемъ приняли ученіе о вѣчныхъ адскихъ мукахъ и такъ использовали его. И это потому, что безчеловѣчность они признали неотъемлемой частью официальнаго ученія Церкви. Это и есть величайшій соблазнъ, мѣшающій людямъ вернуться въ Церковь. Еще о свободѣ и истинѣ. Я тоже думаю, что выше всего стоитъ истина, и бороться хотѣлъ бы именно за истину. Но существуетъ христіанская Истина о свободѣ. Познаніе Истины даетъ намъ свободу, такова одна сторона вопроса, но есть и другая сторона — познаніе истины требуетъ свободы, безъ свободы истина намъ не дается и не имѣетъ цѣны. Богу, именно Богу, а не человѣку, ничто не интересно и не нужно безъ свободы. Истина и свобода неразрывны и невозможно отрицать свободу во имя истины. Нѣмецкій католическій патеръ Липпертъ пишетъ о церкви: «Церковь есть гораздо болѣе, чѣмъ какая-либо видимая организація, она есть дѣйствительность, которая впервые начинается за видимымъ проявленіемъ; за видимостью папъ, епископовъ, монастырей, вѣрующихъ и храмовъ начи-

нается впервые истинная дѣйствительность. Тамъ начинается впервые церковь, гдѣ органы чувствъ прекращаются. И тогда начинается потустороннее». Такъ думалъ о Церкви и Хомяковъ. Эти слова я хотѣлъ бы повторить. И именно въ этомъ смыслѣ я считаю себя православнымъ и членомъ церкви.

Н и к о л а й Б е р д я е в ъ

ЛЕВЪ ШЕСТОВЪ

(по случаю его семидесятилѣтія)

Мы старые друзья съ Л. Шестовымъ и вотъ уже 35 лѣтъ ведемъ съ нимъ діалогъ о Богѣ, о добрѣ и злѣ, о знаніи. Діалогъ этотъ бывалъ нерѣдко жестокимъ, хотя и дружескимъ споромъ. Діалогъ съ Л. Шестовымъ труденъ, потому что онъ не діалогическій человѣкъ, онъ человѣкъ монологическій. Л. Шестовъ — моноидеистъ, человѣкъ одной темы, одной всепоглащающей идеи, онъ съ трудомъ можетъ стать на чуждую ему почву, проникнуться проблематикой другого, уступить ему, чтобы діалогическая борьба произошла въ одной и той же плоскости. Но это свойство, затруднительное для спора и суживающее сознаніе, составляетъ и своеобразную силу Л. Шестова, дѣлаетъ мысль его напряженной и сосредоточенной. Л. Шестовъ прежде всего мыслитель, имѣющій свою тему, имъ не только продуманную, но и глубоко пережитую. Онъ одинъ изъ наиболѣе вѣрныхъ себѣ мыслителей. Онъ стоитъ внѣ всѣхъ теченій, направленій, внѣ книжныхъ вліяній. Мысль его связана съ цѣлымъ рядомъ великихъ писателей и мыслителей — Ницше, Достоевскій, Л. Толстой, Паскаль, Лютеръ, Кирхегардтъ, съ которыми онъ встрѣтился лишь въ самые послѣдніе годы, но она опредѣлялась не столько книгами и мыслями этихъ шестовскихъ героевъ, сколько ихъ внутреннимъ жизненнымъ опытомъ и ихъ трагической судьбой. Л. Шестовъ одиночка, онъ совсѣмъ не социаленъ, онъ хочетъ рѣшать свою жизненную тему самъ предъ Богомъ и передъ тайной существованія. Переходъ Л. Шестова въ социальную сферу дѣлаетъ мысль его неинтересной. Онъ совсѣмъ также не психологъ, какъ иногда про него думаютъ, онъ занимается не психологіей своихъ героевъ, онъ на нихъ, на ихъ примѣрѣ рѣшаетъ все ту же свою тему, которой посвящена вся его жизнь. Поэтому онъ часто невѣрно и неполно истолковываетъ другихъ. На другихъ онъ хочетъ выразить себя, таковъ его

методъ. Л. Шестовъ глубоко задумался надъ тѣмъ, какъ сдѣлать однажды бывшее небывшимъ.

Тема Л. Шестова религіозная, библейская. Его обращеніе къ Библии особенно ясно видно въ послѣдній періодъ творчества. Л. Шестовъ ищетъ Бога, въ Богѣ хочетъ найти свободную жизнь, освободиться отъ оковъ необходимости, отъ законовъ логики и морали, которые дѣлаютъ ответственными за трагическую судьбу человѣка. Болѣе всего его мучитъ проблема грѣхопаденія, о которомъ разсказано въ книгѣ Бытія. Человѣкъ сорвалъ плодъ съ древа познанія добра и зла. Л. Шестовъ истолковываетъ это въ томъ смыслѣ, что знаніе и есть источникъ грѣхопаденія. Разумъ есть продуктъ грѣха. Человѣкъ утерять свободу, подчинился необходимости и законѣрности, связавшихъ не только его, но и самого Бога. И человѣкъ пересталъ питаться отъ плодовъ древа жизни, онъ изгоняется изъ рая. Л. Шестовъ хочетъ вернуться въ рай, къ подлинной жизни, которая находится по ту сторону познаннаго добра и зла. Вліяніе Ницше было бы можетъ самымъ сильнымъ въ жизни Л. Шестова, оно опредѣлило отчасти самую его манеру писать, хотя онъ совсѣмъ не ницшеанецъ въ обычномъ, банальномъ смыслѣ слова. И мнѣ думается, что тема библейская слишкомъ соединилась у Л. Шестова съ темой Ницше, слишкомъ выражена на языкѣ Ницше. Величайшая трудность для Л. Шестова въ томъ, что чисто религіозную тему онъ выражаетъ и трактуетъ на территоріи философіи. Это какъ разъ и заставляетъ его вести борьбу противъ философіи, какъ препятствія для прорыва къ Богу. Онъ всегда противопоставляетъ эллинскую философію и Библию, Аѳины и Іерусалимъ, но вращается онъ главнымъ образомъ въ сферѣ эллинской философіи, въ Аѳинахъ, его библейскія мысли и слова сравнительно очень коротки. Иногда кажется, что онъ предъявляетъ философіи требованія, которыя могутъ быть предъявлены лишь религіозной жизни. Но этимъ обнаруживаются внутреннія боренія духа въ самомъ Л. Шестовѣ. Это и дѣлаетъ интересными и значительными его писанія. Онъ прекрасный писатель. Это качество можетъ иногда быть препятствіемъ для обнаруженія жизненнаго опыта. Но у Л. Шестова всегда виденъ жизненный характеръ его философствованія. Его философія принадлежитъ къ типу философіи экзистенціальной, хотя самъ я немного иначе понимаю экзистенціальную философію.

Нельзя отрицать значительности шестовской темы. Л. Шестовъ принадлежитъ къ людямъ, которыхъ мучитъ Богъ, которые съ величайшимъ напряженіемъ духа ищутъ Бога. Онъ никогда не обнаруживаетъ своей положительной вѣры, хотя вѣра для него главное, даже все. Но ищущіе Бога иногда стоятъ выше нашедшихъ Бога. Положительная вѣра людей бы-

вала такъ рационализована, такъ придавлена понятіями, такъ подчинена общему, что шестовскій протестъ противъ такой вѣры можетъ имѣть освобождающее значеніе. Не разъ указывали, что отрицаніе философіи само есть философія, что отрицаніе разума само пользуется разумомъ. Но аргументъ этотъ имѣетъ лишь относительное значеніе. Прорывъ за предѣлы разума возможенъ и въ томъ случаѣ, если человѣкъ еще пользуется разумомъ. Л. Шестова плохо понимаютъ, многіе ошибочно считаютъ его скептикомъ. Но Л. Шестовъ заслуживаетъ гораздо большаго вниманія, чѣмъ до сихъ поръ ему удѣляли. Онъ много сдѣлалъ для приобщенія къ философіи опыта, раскрывавшагося не у философовъ-специалистовъ и которому философы не придавали достаточнаго значенія. Философія есть опытное знаніе и трагическій опытъ жизни имѣетъ огромное значеніе для этого знанія. Я больше всего расхожусь съ Л. Шестовымъ въ оцѣнкѣ познанія. Онъ тоже служить дѣлу познанія. Познаніе имѣетъ и освобождающее значеніе. Иногда кажется, что тутъ въ спорѣ съ Шестовымъ слишкомъ большую роль играетъ вопросъ терминологіи. Болѣе всего плѣняетъ въ Л. Шестовѣ, что на протяжении всей своей литературой дѣятельности онъ никогда ни къ чему и не къ кому не приспособлялся, никогда не вульгаризировалъ своей мысли, не старался ее социализировать. Въ этомъ его благородство. Не принадлежа ни къ какому направленію отъ все-таки принадлежитъ русскому духовному ренессансу начала XX в. и является однимъ изъ самыхъ своеобразныхъ мыслителей этой эпохи. Онъ насыщенъ темами великой русской литературы, которую онъ страстно любитъ и глубоко понимаетъ.

Николай Бердяевъ

ПАМЯТИ ПРОФ. Г. И. ЧЕЛПАНОВА

Скончавшійся въ Москвѣ 14 февраля с. г. проф. Георгій Ивановичъ Челпановъ былъ хорошо извѣстенъ русскому обществу, какъ выдающійся преподаватель философскихъ дисциплинъ, какъ авторъ популярныхъ книгъ («Мозгъ и душа», «Введеніе въ философію и т. д.), наконецъ, какъ признанный глава русской психологической школы, создатель единственнаго въ Россіи Психологическаго Института при Московскомъ университетѣ. Но не только въ широкихъ кругахъ русскаго общества, но даже и въ тѣсномъ кругу русскихъ ученыхъ и философовъ Г. И. Челпанова цѣнили преимущественно, какъ педагога, какъ руководителя образцовыхъ философскихъ семинаровъ — и мало знали философское творчество Г. И. Отчасти въ этомъ былъ виноватъ и самъ Г. И., который такъ и не опубликовалъ многого изъ того, что сложилось у него въ теченіе его продолжительной дѣятельности. У покойнаго Г. И. была особая скромность въ области философіи — онъ любилъ вынашивать свои идеи и всегда относился отрицательно къ тѣмъ, кто торопливо и поспѣшно опубликовывалъ свои философскіе взгляды, не давъ имъ созрѣть. Такъ, по одному поводу въ частной бесѣдѣ Г. И. сталъ развивать нѣкоторыя метафизическія идеи (въ духѣ лейбниціанства), но самъ же скоро оборвалъ эту бесѣду... Въ Г. И. жилъ *испытователь* въ области философіи. Это особенно знали въ немъ участники его замѣчательныхъ философскихъ семинаровъ. Мы всѣ, ученики Г. И., всегда поражались тому, съ какимъ вниманіемъ, съ какой добросовѣстностью изучалъ онъ произведенія даже чуждыхъ ему мыслителей (напр., Авенаріуса). Пожалуй, философское творчество Г. И. было отчасти придавлено типичнымъ для его эпохи *гносеологизмомъ*, — не даромъ онъ такъ много и тщательно занимался вопросами гносеологіи и опубликовалъ (кромѣ 2-го тома книги «Проблема воспріятія пространства») столько превосходныхъ этюдовъ, посвященныхъ обзорѣнью и анализу различныхъ

течений въ гносеологіи. Его собственная гносеологическая позиція (телеологическій критицизмъ въ духѣ Виндельбанда и Зигварта) была лишь частично выражена Г. И. въ его книгѣ и этюдахъ. Я всегда ощущалъ у Г. И. превосходныя данныя для широкаго и всеобъемлющаго синтеза не только въ гносеологіи, но и въ метафизикѣ, но бремя гносеологизма тяжело давило на его творчество и сдерживало его. И вмѣстѣ съ тѣмъ у Г. И. всегда жилъ глубокій интересъ къ метафизикѣ — онъ постоянно читалъ новыя книги по метафизикѣ. Черезъ психологію, которой Г. И. отдалъ свои лучшія силы, онъ постоянно *приближался* къ темамъ метафизики; пожалуй его болѣе всего привлекала идея «индуктивной метафизики», какъ ее строилъ Эд. Гартманнъ.

Г. И. Челпановъ былъ, конечно, прежде всего философъ, а потомъ уже психологъ. Именно это ставило его головой выше тѣхъ изслѣдователей въ сферѣ психологіи, которые шумно и торопливо дѣйствовали тогда (вся школа А. П. Нечаева въ Петербургѣ, проф. Россолимо въ Москвѣ, школа так наз. «объективной психологіи» акад. Бехтерева). Г. И. боролся съ научнымъ легкомысліемъ и поверхностностью этихъ течений — съ исключительной энергіей. Онъ защищалъ здѣсь интересы не только болѣе углубленнаго подхода къ вопросамъ психологіи, но и *интересы философіи*. Кстати сказать, будучи самъ первокласснымъ психологомъ, Г. И. всегда и во всемъ былъ противникомъ психологизма, который вообще есть «дѣтя дурной психологіи». Съ «дурной» психологіей Г. И. боролся во имя той *Tiefenpsychologie*, которая уже послѣ войны стала торжествовать въ наукѣ, — но онъ боролся съ «дурной» психологіей, и какъ съ проявленіемъ философскаго невѣжества. Въ этой борьбѣ, которой Г. И. отдавался со всѣмъ пыломъ, онъ одержалъ, безусловно, побѣду — и когда ему удалось, благодаря щедрому пожертвованію И. И. Щукина, создать Психологическій Институтъ, онъ былъ уже признаннымъ главой русской психологической школы.

Будучи ученымъ строгимъ и крайне осторожнымъ, Г. И. всегда былъ чуждъ позитивизму и даже такъ наз. полупозитивизму. Это особенно ясно сказывалось въ трактовкѣ имъ проблемъ этики. Въ частныхъ бесѣдахъ и отчасти въ работахъ философскаго семинара изрѣдка прорывалась у Г. И. твердая безоговорочная склонность къ идеализму въ сферѣ этики. Однако и здѣсь прививка гносеологизма давала себя чувствовать очень сильно у Г. И., — его занимали въ первую очередь вопросы о природѣ этического акта, о соотношеніи этическихъ и познавательныхъ сужденій. Въ духовномъ складѣ Г. И. была вообще поразительная *честность* (что и опредѣляло его большую осторожность и сдержанность при формулированіи

тѣхъ или иныхъ философскихъ положеній). Эта честность, эта духовная правдивость съ самимъ собой, не мѣшая его широтѣ, его педагогической заботливости и вниманія, опредѣляли его моральные взгляды на конкретныя проблемы жизни. — Что сказать объ отношеніи Г. И. къ религіозной проблемѣ? Въ этихъ вопросахъ, насколько я могу судить, Г. И. былъ особенно сдержанъ, я бы сказалъ цѣломудренъ, но зная личное мое отношеніе къ религіознымъ вопросамъ, онъ много разъ выражалъ мнѣ чрезвычайное духовное удовлетвореніе моимъ поворотомъ къ религіи. Это не было только вѣжливостью. Со стороны Г. И., не было только его дружескимъ вниманіемъ (которое, кстати сказать, Г. И. умѣлъ проявлять съ исключительной теплотой — думаю, ко всѣмъ своимъ ученикамъ). Но послѣ смерти жены Г. И. мнѣ пришлось выслушать отъ него нѣсколько мыслей на тему о безсмертіи души, дышавшихъ такой глубокой убѣжденностью.

Философія есть «любовь къ мудрости», она движется эросомъ — исканіемъ вѣчнаго и безусловнаго. Этого эроса, этой крѣпкой и творческой любви къ истинѣ — жертвенной и настойчивой — была всегда исполнена душа Г. И.; въ немъ былъ настоящій философскій пафосъ — и здѣсь надо искать разгадки того, почему Г. И. былъ такимъ замѣчательнымъ педагогомъ въ философіи — т. е. въ той области, въ которой такъ мало мѣста для всякаго педагогизма. Конечно, Г. И. обладалъ исключительнымъ педагогическимъ чутьемъ, умѣніемъ привлекать молодежь и помогать каждому найти свой путь.

Но къ педагогическому дарованію Г. И. присоединялась и другая сила, которая глубоко дѣйствовала на всѣхъ его учениковъ — его собственная неутолимая жажда истины. Работая съ учениками и для нихъ, Г. И. всегда искалъ отвѣтовъ на поставленные вопросы — *и для себя* — и отъ этого исходили тѣ излученія, которыя загорались отвѣтнымъ огнемъ въ его ученикахъ.

Послѣдніе годы жизни Г. И. были отравлены тѣмъ, что его отстранили отъ Психологическаго Института — и главное тѣмъ, что одинъ изъ его ближайшихъ учениковъ (Корниловъ) сталъ проводникомъ вульгарнѣйшаго изъ современныхъ теченій въ психологіи такъ называемаго бихевиоризма. У меня имѣется на рукахъ нѣсколько брошюръ, выпущенныхъ уже въ 20-е годы Г. И.-чемъ, гдѣ онъ борется съ вульгаризаціей въ психологіи, которая какъ бы хоронила все то, что съ такимъ трудомъ завоевывалось Г. И.-чемъ. Горько было сознавать и то, что лучшіе ученики Г. И. были отстранены отъ работы, разсѣялись по провинціи, что одинъ изъ его бывшихъ учениковъ, несомнѣнно талантливый, но не удержавшійся на уровнѣ серьезной философіи (П. П. Елонскій) сталъ, въ первое время

совѣтскаго режима, организаторомъ педагогическаго дѣла и вдохновителемъ совѣтской педагогики... Нынѣ онъ ушелъ въ другой міръ, такой же чистый и незапятнанный, какимъ былъ всегда.

Когда для Россіи вновь вернется возможность свободного философскаго творчества, вновь возстанетъ философская культура, имя Г. И. Челпанова, какъ неутомимаго борца и дѣателя философской культуры, будетъ всегда поминаться съ любовью и благодарностью.

В. В. З п ѣ н ѳ к о в с к і й

ПАМЯТИ ГЕОРГІЯ ИВАНОВИЧА ЧЕЛПАНОВА

Печальная вѣсть о смерти Георгія Ивановича Челпанова, съ которымъ меня связывали старыя дружественныя отношенія, вызываютъ во мнѣ воспоминанія моей юности. Г. И. былъ первымъ философомъ, котораго я въ жизни встрѣтилъ и съ которымъ много бесѣдовалъ на философскія темы. Онъ былъ молодымъ приватъ-доцентомъ Кіевскаго университета, читалъ необязательный курсъ, посвященный критикѣ матеріализма, при переполненной аудиторіи. Потомъ изъ этого курса вышла его книга «Мозгъ и душа». Я былъ юнымъ студентомъ, марксистомъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ сторонникомъ идеалистической философіи. Я почти никакихъ курсовъ въ Университетѣ не слушалъ, но часто ходилъ на курсъ Г. И. Челпанова о матеріализмѣ. Онъ былъ прекрасный лекторъ. Я очень сочувствовалъ критикѣ матеріализма. Научно-философская критика матеріализма въ то время была большой заслугой Г. И. Она была бы не меньшей заслугой и въ настоящее время въ Россіи. Я скоро познакомился съ Г. И. и сталъ часто бывать въ домѣ Челпановыхъ. У нихъ были журфики по субботамъ. Домъ ихъ въ Кіевѣ былъ интеллектуальнымъ центромъ. Жена Г. И. была очень талантливая женщина. Тамъ многіе бывали — Л. Шестовъ, В. В. Водовозовъ, А. М. Лазаревъ, немного позже С. Н. Булгаковъ, ставшій профессоромъ Кіевскаго политехническаго института. Мнѣ много давали философскія бесѣды съ Г. И. Челпановымъ. Мы принадлежали съ Г. И. къ разнымъ типамъ, онъ былъ «пастухомъ» въ философіи, я былъ «разбойникомъ» въ философіи (противоположеніе этихъ типовъ принадлежитъ Ницше). Но у Г. И. была широта и разнообразіе

умственных интересов, умъ его былъ открытый и съ нимъ можно было обо всемъ говорить. Не смотря на то, что онъ былъ прежде всего профессоръ, учитель и что философія его была очень академической по своему типу, въ немъ не было нѣрѣдко встрѣчающейся въ профессорской средѣ затхлости. Онъ всегда исключительно хорошо и тепло ко мнѣ относился, хотя многое во мнѣ должно было его беспокоить. У меня осталось самое отрадное воспоминаніе о посѣщеніяхъ челпановскаго дома. Кіевскій періодъ былъ періодомъ наибольшаго расцвѣта и наибольшей популярности Г. И. Послѣ его избранія профессоромъ Московскаго университета мы продолжали часто встрѣчаться, самыя лучшія отношенія у насъ сохранились до самой моей высылки изъ Москвы. Въ Москвѣ Г. И. былъ главнымъ образомъ занятъ созданіемъ Психологическаго института. Совѣтскій періодъ принесъ ему много разочарованій, хотя онъ былъ совершенно чуждъ политикѣ. Разочарованіе его были главнымъ образомъ связаны съ положеніемъ науки и философіи въ Россіи. Философія всегда имѣла у насъ печальную судьбу, она была заподозрѣваема справа и слѣва, она была утѣсняема въ старой Россіи и одно время даже было запрещено преподаваніе философіи. Въ совѣтской, коммунистической Россіи философія еще менѣе свободна, чѣмъ въ эпоху имп. Николая I, въ ней допускается лишь официальная государственная философія діалектическаго матеріализма. Г. И. былъ защитникомъ свободы философскаго знанія, свободы науки и могъ жить лишь въ атмосферѣ этой свободы. Особенно боролся онъ за развитіе психологической науки въ Россіи, которую онъ связывалъ съ философіей. Онъ былъ настоящимъ ученымъ, вѣрилъ въ науку. Въ книгахъ своихъ Г. И. не развилъ своей метафизики, книги его были посвящены главнымъ образомъ теоріи познанія и психологіи, но у него всегда была метафизическая тенденція, когда метафизика была еще въ загонѣ. Съ большой грустью узналъ я о печальныхъ послѣднихъ годахъ его жизни и о его смерти. Я храню самую дружескую память о Г. И. Съ нимъ связанъ долгій періодъ жизни.

Николай Бердяевъ

НОВЫЯ КНИГИ

МИФЪ И ИСТИНА (Къ метафизикѣ познанія) .

Вышедшая недавно книга Л. Леви-Брюль — «примитивная мифология» (*) является какъ бы итогомъ цѣлаго ряда работъ о жизни первобытныхъ народовъ, выпущенныхъ тѣмъ же авторомъ и печатавшихся въ теченіе многихъ лѣтъ въ алкановской серіи «библіотека современной философіи». Не стану называть ихъ: всякій ихъ знаетъ. И не только во Франціи, но и въ другихъ странахъ Европы и Америки, такъ какъ они переведены на разные языки (между прочимъ и на русскій), разошлись во многихъ изданіяхъ и вездѣ были очень высоко оценены. Кой кого, правда, удивляло, что эти книги попали въ «философскую библіотеку». Казалось бы, что имѣетъ мѣсто въ библіотекѣ современной социологии и что авторъ ихъ только вѣрный хотя и вполнѣ самостоятельный и очень одаренный ученикъ знаменитаго Дюркгейма. Послѣдній томъ это недоразумѣніе окончательно разсѣиваетъ. Леви Брюль ставитъ себѣ чисто философскія задачи и при томъ самыя широкія, не страшась даже подойти къ проблемѣ, которую философія, послѣ Канта, особенно тщательно обходила — къ метафизикѣ познанія. Если угодно — весь смыслъ большого новаго тома сводится къ метафизикѣ познанія. Больше того — теперь видно, что всѣ шесть огромныхъ томовъ, написанныхъ Леви Брюлемъ на тему о душевной жизни первобытныхъ народовъ — главнымъ, если не исключительнымъ образомъ подготовляли читателя къ той постановкѣ проблематики познанія, выраженіемъ которой является послѣдній томъ.

Скажу еще разъ и подчеркну: современная философія не только избѣгаетъ и чуждается, она не признаетъ, не выноситъ проблематики, а, стало-быть, и метафизики познанія. Познаніе всѣмъ представляется какъ бы стоящимъ внѣ всякихъ проблемъ. Когда Кантъ «доказалъ», что метафизика не можетъ быть наукой, отъ этимъ самымъ погасилъ въ себѣ всѣ метафизическіе интересы. Не случайно, конечно, его ближайшіе преемники — Фихте, Шеллингъ и Гегель, такъ рѣшительно отмежевались, въ этомъ отношеніи, отъ Канта и такъ настойчиво стремились вернуть метафизикѣ отнятыя у нея Кантомъ права. Метафизика, которая не была

*) La mythologie primitive. Par Lucien Levy-Brühl. Librairie Alcan.

бы наукой, не была бы прочным знанием и имела бы своим источником мораль и основанные на морали постулаты не только никого не соблазняли, но всем представлялась заслуживающей презрения. Да и сам Кант, в глубине души и е очей ее ценил и хранил ее только для «практических» надобностей, хотя и сдѣлалъ все, отъ него зависящее, чтобы придать ей наукообразную форму. Менѣе всего ему приходило на умъ, что его метафизикъ или какой бы то ни было метафизикъ вообще дано посягнуть на верховныя права знанія, обезпеченныя въ нашемъ мѣрѣ синтетическими сужденіями а priori.

И вотъ Леви Брюль въ послѣдней книгѣ своей рѣшается, вопреки всемъ философскимъ традиціямъ, на которыхъ онъ и самъ выросъ и воспитался, противопоставить познанію мѣе, какъ источникъ истины. И, при томъ, мѣе не культу ныхъ народовъ, привычный намъ всемъ, приспособившійся къ намъ или приспособившій насъ къ себѣ и потому въ какомъ то смыслѣ пріемлемый, а мѣе наиболѣе первобытныхъ людей — народовъ Австраліи и Новой Гвинее. И не только потому, что онъ, благодаря изобилію и достовѣрности имѣющихся въ нашемъ распоряженіи, благодаря новѣйшимъ обширнымъ изслѣдованіямъ документовъ и данныхъ, собранныхъ людьми, жившими много лѣтъ среди племенъ названныхъ странъ, превосходитъ освоившимся съ языкомъ и нравами туземцевъ и передающихъ въ своихъ книгахъ то, что они видѣли своими глазами и слышали своими ушами, лучше поддается изученію, но еще потому, что чѣмъ первобытнѣе народы, чѣмъ дальше отъ нашихъ навыковъ мышленій, тѣмъ больше возможности проверить на его мышленіи законность притязаній, сдѣланныхъ на основаніи нашего опыта обобщеній объ основныхъ принципахъ и источникахъ истины.

Первобытные народы, говоритъ Леви-Брюль, мало заботятся о координированіи мѣе съ требованіями логики. Такъ въ Австраліи, тоже мы видимъ у эскимосовъ. Леви Брюль приводитъ слова одного шамана: «вы хотите, чтобы свѣ хестественное было понятнымъ. Но мы мало этимъ озабочены. Мы не понимаемъ, но вполне удовлетворены». Вспоминая, по этому поводу знаменитое credo quia absurdum Леви Брюль пишетъ: «равнодушіе къ явнымъ, даже вопіющимъ противорѣчіямъ есть одна изъ главныхъ чертъ, которыми отличается мышленіе дикарей отъ нашего. Конечно, основная структура человѣческаго духа вездѣ одна и та же. И дикари, когда усматриваютъ противорѣчіе, очень къ этому чувствительны и отвергаютъ его. Но, часто тамъ, гдѣ мы видимъ противорѣчіе, они его не находятъ и остаются къ нему равнодушными, примѣняясь къ нему и въ этомъ смыслѣ оказываются какъ бы дологическими существами. Это связано съ мистической ориентаціей ихъ духа, съ одной стороны — они не придаютъ значенія логическимъ или физическимъ условіямъ возможности вещей — и съ отсутствіемъ интереса къ общимъ понятіямъ»(X). Въ этихъ словахъ основная мысль Леви-Брюля. Онъ предупреждаетъ не разъ, что единственный способъ проникнуть въ духовный мѣръ первобытнаго человѣка для насъ, людей европейскаго образованія, въ томъ, чтобы не навязывать ему собственныхъ идей о признакахъ, отличающихъ истину отъ лжи. «Логическія обобщенія до извѣстной степени дополняютъ у первобытныхъ людей общій имъ всемъ элементъ эмоціональный (XV), Леви Брюль энергично возражаетъ Вирцу, который, слѣдуя Тайлору и его школъ, объяснявшимъ непослѣдовательность и противорѣчіе въ представленіяхъ первобытныхъ людей слабостью ихъ умственныхъ

способностей, считает, что только поэтому в их души находят себя место наряду с действительным и естественным миром и «мир воображаемый» — сверхъестественный, и, что их убеждение в существовании сверхъестественного мира являются результатом плохо продуманных и не обоснованных рассуждений, которые, в свой черед порождаются желанием объяснить какую либо особенность или какое нибудь событие обыкновенного опыта. Гипотеза Тайлора, по мнению Леви-Брюля, произвольна и держится только уверенностью, что мы в прав приписать ориентацию нашего мышления папуасам или австралийцам. Если от нея отказаться, то вся запутанность и всё противоречия первобытных людей предстанут перед нами совсем в ином свете. «Их воображаемый мир нам не будет казаться заключением, вытекающим из цепи рассуждений. Этот мир окажется воображаемым только для нас. В их же глазах он реален, даже более реален, чем мир повседневного и обыкновенного опыта. Он тоже является объектом опыта. Но этот опыт есть опыт сверхъестественный, и потому имеет высшее значение. Короче, по мнению Вирца и Тайлора, к существованию этой сверхъестественной реальности и примитивный человек приходит путем заключения. Мы же представляем наоборот, что она ему непосредственно дана. Там, где усматривается операция разумения, я констатирую чувство, иными словами опыт, очень отчетливо характеризуемый действием *аффективной категории сверхъестественного*» (XLIV — курсив везде мой). То, что Леви Брюль называет «аффективной категорией сверхъестественного» (*) тоже родственно связано с мистической ориентацией первобытных людей и принципиально отличается их мышление от нашего, определяющегося категориями интеллектуальными: не ум, а воля дано решать, что есть, чего нет, что истина, что ложь. «Первобытные люди не добиваются, нам мы причины того, что их удивляет или поражает, как нарушающее привычный опыт. Эта причина — она им дана вперед, у них нет необходимости ни спрашивать, в чем она, ни спекулировать, ни философствовать о ней. Они метафизики, конечно, но не потому, что они жаждут знания. Они метафизики в силу чисто спонтанного движения, у них есть частный и, можно сказать, непередаваемый опыт реальности, которая превосходит и господствует над обычными явлениями природы и постоянно в них вмешивается» (XLV). В этом «опыте» или, как в других местах выражается Леви Брюль, в этих «непосредственных данных сознания» (*) примитивных людей приходится, как это ни претит в нам нашим умственным навыкам, искать источник и рождение мифа, заполняющего собой духовную жизнь первобытных людей. То, что нам кажется предельно безумия, величайшей нелогичностью — в том первобытные люди видят истинную реальность, реальность *par excellence*. У туземцев голландской Южной Гвинеи, *Marind-anim*, которым посвящено вышеуказанное исследование, к тому назад общинное исследование Вирца, вся мифология имеет своим центром представление о Дета. Дета на языке туземцев одновременно имеет два значения. С одной стороны под этим словом разуметь отдаленных предков (их называют «вечно-несотворенными»), которые

*) Ср. об «аффективной категории сверхъестественного» введение в книгу Леви Брюля-же «*le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*».

все создали — всё живые существа, растения, острова, моря, материк, человеческие общества. Вместе с тем Дета употребляется и как имя прилагательное и обозначает тогда все «странное, необычное и необъяснимое». И это странное и необъяснимое, как и вечно несотворенные предки, участие или причастие к жизни которых дает смысл и значение существованию туземцев, оно то больше всего, почти исключительно привлекает к себе внимание первобытной мысли. То, что всегда повторяется, что происходит по опрделенным правилам и законам, их не занимает: это само собой понятно. Непонятно лишь то, что необычно. Необычное с неотразимой силой влечет их к себе — и влечет именно, как све хъественное, которое не подлжит объясненію, не должно быть объяснимо т. е. сведено к естественному, — как к тому стремится человекъ нашей культуры. По этому поводу Леви-Брюль снова и с еще большей энергіей возстает против Тайлора и его теории анимизма. «Факты (изъ жизни первобытныхъ обществъ), говорит онъ, показали, что эта теорія ни на чемъ необоснована. Примитивная мысль оіентирована совсѣмъ иначе, чѣмъ наша и прежде всего она напѣяженно мистична» (80) Можетъ быть, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ у примитивныхъ людей и является желаніе «объяснить» появившіеся факты. «Но объясненія этого имъ не приходится искать. Оно у нихъ заранее готово, если не въ подробностяхъ, то въ принципѣ. Въ тотъ моментъ, когда аффективная категорія све хъ естественнаго проявляетъ свое дѣйствіе, объясненіе уже подсказано. *Тайны и загадки природы не принуждаютъ ихъ и не вызываютъ на интеллектуальныя усилія* Въ своей мистической оіентированности они всегда готовы признать за видимыми предѣлами и фактами нашего міра силы невидимыя. Вторженіе этихъ силъ они чувствуютъ каждый разъ, когда что-либо необычайное или странное ихъ поражаетъ. Въ ихъ глазахъ сверхъприродное облекаетъ, проникаетъ и поддѣживаетъ природное. Отсюда текучесть природы. Мнѣ не объясняютъ ее, они ее только отражаютъ. Она, эта сверхъприрода и даетъ содержаніе міоамъ, столь смущающимъ нашъ умъ» (20). То, что Леви Брюль оіестилъ именемъ «текучесть природы» есть одна изъ характеристикъ особенностей міовоспѣятія примитивныхъ народовъ. «Въ этомъ больше всего выдѣляется контрастъ между сверхъприродной и нашей дѣйствительной природой, въ которой наблюдается правильная смѣна, являющаяся, даже если, какъ это знаютъ и туземцы, детерминизмъ здѣсь не всегда строго неизмѣненъ. Но міру міоамъ чужда даже эта относительная фиксированность. *Его текучесть въ томъ именно и состоитъ, что специфическія формы растеній и животныхъ въ немъ такъ-же мало устойчивы, какъ и законы явленій. Въ каждый моментъ можетъ произойти что угодно. Въ каждое мгновеніе любое живое существо можетъ облечься въ какую угодно новую форму, собственной ли властью или дѣйствіемъ Дета. Все зависитъ отъ замѣшанныхъ въ эту игру мистическихъ силъ и зависитъ только отъ нихъ*» (37). Леви Брюль особенно настаиваетъ на этой характернѣйшей чертѣ мышленія первобытнаго человека. Въ міоамъ, какъ и въ фольклорѣ, которому посвящена значительная часть второй половины книги Леви-Брюля и который, какъ онъ правильно замѣчаетъ, совершенно невозможно отдѣлить отъ міоа, его порождающаго, безконечно много разсказано о такихъ превращеніяхъ. «Мы находимъ ихъ сказочными и совершенно невѣроятными. Но это лишь потому, что у насъ нѣтъ, какъ у туземцевъ, опыта, непосредственнаго чувства реальности мистиче-

скаго міра и того, что этот міръ содержитъ» (36). Въ этихъ словахъ сразу выясняется то положеніе, которое Леви-Брюль занялъ по отношенію къ идеямъ первобытныхъ людей. Онъ не только не позволяетъ себѣ судить о нихъ по выработаннымъ нами критеріямъ истины, которыя мы всегда высокомерно считали совершенными, онъ поднимаетъ вопросъ о томъ, достаточно-ли наши «опыты», то, что мы называли опытомъ вообще, для того, чтобы проникнуть въ духовный міръ первобытнаго человѣка и оцѣнить открывающуюся ему дѣйствительность. Въ другомъ мѣстѣ (99-100), приводя рассказы туземцевъ, о томъ, что кокосовыя деревья или луки ихъ, подводныя скалы или вѣтеръ могутъ принять образъ человѣка и т.п. — все такое, что намъ представляется совершенно непонятнымъ и еще разъ подчеркнувъ, что «въ этомъ сказываются навыки мышленія, общіе первобытнымъ народамъ, связанныя съ ихъ мистической оріентаціей» онъ пишетъ: «какъ все-таки они пришли къ этому? Не видятъ что-ли, что скала есть погруженная въ воду масса неподвижной матеріи? Что вѣтеръ, который гоняетъ волны, не имѣетъ ни головы, ни какихъ другихъ членовъ? Видятъ, конечно. Всѣ эти внѣшнія черты такъ же мало ускользаютъ отъ ихъ вниманія, какъ и отъ нашего. Но для нихъ ни живыя существа, ни предметы не являются мономорфными. Они не укладываются, не varietur, въ опредѣленные кадры разумно организованной природы. Мнѣ, наоборотъ, приучили ихъ разсматривать природу, какъ нѣчто текучее, а живыя существа и предметы, какъ нѣчто безразлично облекающееся то въ одну, то въ другую форму или, что имѣетъ тотъ же смыслъ, какъ облекающіяся въ двѣ формы, изъ которыхъ одна человѣческая. Мѣняють-ли они форму, обладаютъ-ли они нѣсколькими формами — это совершенно безразлично мистическая сущность ихъ остается неизмѣнной... Намъ невозможно трудно схватить смыслъ такого пониманія міра и еще труднѣе удержаться на той точкѣ зрѣнія дольше, чѣмъ на мгновеніе».

Все той же «мистической оріентаціей» объясняетъ Леви Брюль явленія такъ называемаго тотемизма, о которомъ въ свое время такъ обстоятельно говорили Дюркгеймъ, и который въ нѣдѣйшее время явился предметомъ разработки Спенсера и Жильяета, съ одной стороны и Стелова — съ другой. Одинъ изъ позднѣйшихъ изслѣдователей жизни австралійскихъ народовъ, Radcliff-Brown, считаетъ, что «проблема тотемизма есть только часть болѣе обширной проблемы отношенія человѣка къ природѣ, выражающагося въ ритуалѣ и мифахъ». Соглашаясь съ Radcliff-омъ, Леви Брюль поясняетъ, что тотемическія обрядности становятся болѣе понятными, когда мы, чтобы проникнуть въ ихъ смыслъ, вспоминаемъ о мистической оріентаціи первобытныхъ людей. «Нигдѣ не проявляется она съ болѣею отчетливостію, чѣмъ въ мифахъ и обрядностяхъ» (83). Мѣсто, къ сожалѣнію, не позволяетъ мнѣ болѣе подробно остановиться на томъ, что рассказываетъ Леви Брюль о тотемизмѣ — хотя все это такъ-же важно и значительно, какъ и то, что мы слышали до сихъ поръ о мифахъ. По той же причинѣ я не могу задерживаться на тѣхъ главахъ его книги, которыя посвящены фольклору первобытныхъ народовъ. Повсюду Леви Брюль усматриваетъ и съ предѣльной убѣдительною показываетъ намъ, какое огромное, исключительное значеніе имѣетъ мифъ въ существованіи первобытныхъ людей. Вся жизнь ихъ во власти мифа. «Въ этомъ сказывается и наиболѣе всего чувствуется разница оріентаціи первобытной и нашей мысли. Первобытная мысль вращается въ мірѣ несравненно болѣе теку-

чемъ въ которомъ невидимыя силы постоянно вмѣшиваются въ слѣдованіе явленій, гдѣ, потому, нѣтъ ничего невозможнаго съ точки зрѣнія физической» (289). То, что мы считаемъ чудеснымъ и невѣроятнымъ, для туземцевъ происходитъ въ томъ же планѣ дѣйствительности, въ которомъ наблюдаются и повседневныя явленія. «Не то, что они ихъ не считаютъ необычными. Но необычное является частью того, что происходитъ нормально. Мистическая оріентація и навыки мышленія, которые съ ней связаны дѣлаютъ то, что непосредственныя данныя опыта у нихъ болѣе широки, чѣмъ у насъ» (295). На слѣдующей страницѣ онъ снова повторяетъ: «такимъ образомъ изъ опыта, въ значительной степени отъ нашего опыта не отличающійся, исключаетъ въ себя данныя, которыя ускользаютъ отъ блага и которыя только туземецъ можетъ различить и воспринять. Ничто не пробуждаетъ его недовѣрія по отношенію къ той части опыта, которую мы считаемъ химической. Когда въ миѣ или сказкѣ передается, что волкъ снялъ съ себя шкуру и сталъ человѣкомъ, туземецъ знаетъ, что такія превращенія происходили много разъ и это частное явленіе не задерживаетъ ни на минутку его вниманія. Вопросъ: правда ли это? не возникаетъ передъ нимъ: въ его опытѣ такія вещи обычны. Если бы кто поставилъ ему такой вопросъ и онъ бы его понялъ, онъ былъ бы имъ такъ же пораженъ, какъ мы его легко вѣримъ.» И это не «антропоморфизмъ», въ третій разъ повторяетъ и настаиваетъ Леви Брюль, которымъ до сихъ поръ «объясняли» всѣ явленія жизни примитивныхъ людей. «У нихъ, нищеты онъ, нѣтъ ни ботанической идеи растенія, ни зоологической — животнаго. Только тогда, когда человѣкъ привыкаетъ эти идеи отличать одну отъ другой и даже противопоставлять ихъ, только тогда можетъ получить антропоморфизмъ свое выраженіе. Тогда можно будетъ приписывать болѣе или менѣе серьезно животному качества и недостатки человѣка. И это будетъ тѣмъ болѣе занимательно, чѣмъ прочнѣе мы убѣждены, что это — только игра и что разстояніе между человѣкомъ и животнымъ непреодолимо... Но миѣ и сказки первобытныхъ людей, въ которыхъ идетъ рѣчь о людяхъ-животныхъ и животныхъ-людяхъ, вовсе не притворяются, не дѣлаютъ только видъ, что они не знаютъ, какое разстояніе отдѣляетъ человѣка отъ животнаго. Они въ самомъ дѣлѣ этого не знаютъ. Стало быть, они ничѣмъ антропоморфизму не обязаны. Они возникли до него и задолго до него (311).

Такова роль миѣ въ примитивныхъ обществахъ и таковъ, по Леви Брюлю, его смыслъ. Я сказалъ раньше, что Леви Брюль пѣзко осуждаетъ попытки прежнихъ школъ подвергнуть критикѣ мистическую оріентацію первобытнаго человѣка на основаніи выработанныхъ нами критеріевъ истины. Но онъ идетъ еще дальше. Изученіе духовнаго міра первобытнаго человѣка подвинуло его на еще болѣе трудный и серьезный вопросъ: не должно ли намъ поступать наоборотъ? Не обязаны ли мы проверить свои собственныя идеи о томъ, что есть истина, тѣмъ, что мы узнаемъ отъ «отсталыхъ» и даже наиболѣе отсталыхъ представителей человечества? Мы помнимъ, что говорилъ онъ о совершенно чуждой нашему мышленію, «аффективной категоріи сверхчувственнаго», о томъ, что «опытъ» и «непосредственныя данныя сознанія у дикарей выходятъ далеко за предѣлы того, что мы называемъ непосредственными данными и опытомъ, такъ сказать переливаясь за нихъ; мы помнимъ, что онъ съ напряженнымъ вниманіемъ приглядывается къ совершенно для насъ фантастическому представленію о «текучести» тѣхъ кадровъ, въ которыхъ мы уложи-

ли всѣ явленія природы. Онъ неустанно повторяетъ: «намъ эта текучесть кажется совершенно несомвѣстимой съ условіями реального существованія, и логическими и физическими. Всѣ мы, ученые и невѣжественные, чувствуемъ, что живемъ въ интеллектуализированной природѣ, стѣпеніе которой опредѣляется необходимыми законами и неизмѣнными формами, получающими свое выраженіе въ понятіяхъ» (324). И все же «редко и кто междь нами остается равнодушнымъ къ чарамъ этихъ сказаній. Откуда это впечатлѣніе, столь живое и столь общее? Несомнѣнно, лишь оттого, что они даютъ намъ возможность соприкоснуться съ текучимъ міромъ первобытнаго міроощущенія и вводятъ насъ въ міръ необыкновенныхъ существъ, возможныхъ только въ этомъ мірѣ» (315). Въ заключительныхъ страницахъ онъ вспоминаетъ уже нашъ фольклоръ — фольклоръ цивилизованныхъ народовъ — всѣмъ извѣстныя сказки: «красная шапочка», «котъ въ сапогахъ», «золушка». Въ этихъ сказкахъ, пишетъ онъ, мы попадаемъ въ міръ столь же текучій, какъ и міръ мифовъ Австраліи и Новой Гвинеи, столь же несомвѣстимый съ законами природы и логическими требованіями нашего мышленія. Но мы не отворачиваемся отъ этихъ сказокъ, какъ отъ ребяческихъ выдумокъ. Наоборотъ, мы продолжаемъ проявлять къ нимъ все возрастающій интересъ. Отчего?» (316). На этотъ вопросъ онъ такъ отвѣчаетъ: «требуетъ объясненія — не то, что во многихъ обществахъ, болѣе или менѣе примитивныхъ, люди въ остотѣ души вѣрятъ въ существованіе этихъ сказокъ, но наоборотъ, почему въ нашемъ обществѣ имъ давно перестали вѣрить?» Вполнѣ, конечно, сознавая огромную отвѣтственность, которую онъ принимаетъ на себя, Леви Брюль предлагаетъ «объясненіе», котораго не остается ему, надо полагать, даже самыя преданныя и искренніе друзья его писаній. Приведу его цѣликомъ — оно того заслуживаетъ, тѣмъ болѣе, что въ немъ получила, очевидно, выраженіе его самая задушевная, самая завѣтная мысль, которая въ него въ міръ первобытныхъ людей, такъ мало до сихъ поръ занимавшихъ собой философски настроенныхъ людей. «Причина тому, безъ сомнѣнія, по крайней мѣрѣ отчасти, въ рациональномъ характерѣ цивилизации, которую создала и завѣщала намъ классическая древность. Изъ опыта, признаваемого дѣйствительнымъ, мало по малу были исключены всѣ недопускающія контроля и проверки данныя, т. е. всѣ данныя мистическаго опыта, чей етъ которой откъывается дѣйствіе невидимыхъ и свѣтъ естественныхъ силъ. Выражаясь иначе, область реального стѣмлась все болѣе и болѣе совпасть съ областію, гдѣ царствуютъ законы природы и мысли. Все, что находится за этими предѣлами было отброшено, какъ совершенно невозможное... Иначе говоря для людей, такъ ориентированныхъ, міръ мифовъ и міръ фольклора, который, въ сущности отъ міра мифовъ ничѣмъ не отличается, должны были перестать быть частью дѣйствительности... И все же, такое состояніе наблюдается не повсюду. Оно присуще только нѣкоторымъ обществамъ. И, чтобы оно установилось, потребовались усилія вѣковъ. Но и здѣсь оно далеко не всеобщее и не непоколебимо. Оно требуетъ строгой самодисциплины и человѣческаго духа, который повинуется живущимъ въ немъ непосредственнымъ законамъ, далеко не безразличенъ къ невозможностямъ мистическаго міра и отнюдь не соглашается исключить изъ области реальности данныя мистическаго опыта. Такого рода исключеніе, хотя оно и рационально, или, вѣрнѣе, потому именно, что оно рационально скрывается въ себѣ — даже тамъ, гдѣ къ нему привыкли — при-

*нужденіе. Если бы наши природные запросы были предоставлены самимъ себѣ, они бы повели духъ совсѣмъ по иному пути. Чтобъ неослабно готовить ихъ, надо постоянно слѣдить и наблюдать за ними во всѣхъ, даже самыхъ незначительныхъ проявленіяхъ и постоянно подвергать себя какъ бы нѣкоему «насилію»... «Въ этомъ глубокая причина очарованія, такъ влекущаго насъ къ сказкамъ фольклора, отсюда и ихъ соблазнъ. Когда мы къ нимъ прислушиваемся, — *кончается принужденіе мы освобождаемся отъ насилія*... Когда мы ихъ слышимъ, мы радостно покидаемъ всѣ рациональные навыки мысли, мы больше уже не въ ихъ власти. Мы чувствуемъ, что мы сравнились съ тѣми, которые когда-то (да и теперь еще во многихъ странахъ) видѣли въ мистической части ихъ опыта такую же, даже еще большую реальность, чѣмъ въ части позитивной. Это не простой отдыхъ, это выпрямленіе души (une détente) (*)».*

Я изложилъ, на сколько это возможно было въ краткой замѣткѣ, содержаніе замѣчательной книги Леви Брюля. Познаніе, раскрывшееся передъ нами какъ принужденіе, какъ насиліе надъ духомъ, мѣлъ, какъ атмосфера, въ которой освобождается, выпрямляется подавленный духъ — и въ связи съ этимъ новый «опытъ», новые «непосредственные данныя сознанія», новая «реальность» и новые возможности, открывающіяся для того, въ комъ «аффективная категория» проявилась сквозь привитыя вѣками категории интеллектуальныя, вотъ результаты, къ которымъ пришелъ знаменитый французскій ученый послѣ долголѣтняго изученія духовной жизни первобытныхъ народовъ. Нѣтъ надобности говорить о глубинѣ, смѣлости, оригинальности, точнѣе совершенной необычности идей Леви Брюля: всякій, даже мало знакомый съ современными философскими теченіямъ, и самъ легко замѣтитъ это. Въ его книгѣ подлагается начало не «теоріи» познанія, къ которой насъ приучили, а къ метафизикѣ познанія, которой у насъ до сихъ поръ не было и въ которой мы съ суевѣрнымъ страхомъ видѣли угрозу основнымъ положеніямъ нашего міропониманія. И, когда вѣковой туманъ «теоріи» и «познанія» разсѣивается, реальность предстаетъ предъ нами совсѣмъ иной, чѣмъ мы ее знали раньше. Можно сказать больше: мы впервые открываемъ реальность и ту реальность, которая намъ всего нужнѣе — не скованную неизмѣнными законами, даже закономъ противорѣчій, а «текущую». Книга Леви Брюля, выявляя зависимость (для насъ, конечно) бытія отъ познанія «которой мы не умѣли и не хотѣли видѣть, вмѣстѣ съ тѣмъ радикальнымъ образомъ измѣняетъ и нашъ подходъ къ вопросамъ онтологическимъ. Безъ метафизики познанія или точнѣе пока вмѣсто метафизики познанія «мы будемъ довольствоваться теоріей познанія», контролирующей и провѣряющей данныя опыта, — книга бытія будетъ для насъ книгой за семью печатями.

Л. Ш е с т о в ъ

*) Подчеркнуто вездѣ мной.

Прот. Сергій Булгаковъ. Утѣшитель.
О Богочеловѣчествѣ. часть II, Парижъ 1936. YMCA-
Press. стр. (Ауторефератъ).

Настоящее сочиненіе представляетъ собою вторую часть трактата о Богочеловѣчествѣ, первая часть котораго посвящена была христологіи (*), и содержитъ богословское ученіе о Духѣ Св. (пневматологію). Довольно значительная часть его, соотвѣственно характеру предмета, посвящена изученію библейскаго и патристическаго ученія о Духѣ Св. (въ книгѣ она набрана мелкимъ шрифтомъ). Введеніе содержитъ изложеніе ученія о Духѣ Св. въ составѣ общей доктрины о Св. Троицѣ въ патристическую эпоху, начиная съ апостольскаго вѣка и апологетовъ и кончая св. Іоанномъ Дамаскинымъ. Въ частности изслѣдуются разные виды субординаціонизма (у Тертуліана въ связи съ стоической философійю, въ аріанствѣ въ связи съ космологизмомъ, у Оригена въ связи съ неоплатонизмомъ); омоусіанство у св. Афанасія Ал., рассматривается тройство вѣпастасей у каппадокійцевъ, у которыхъ остается однако в нѣ проблематики ихъ общая связь въ тріединствѣ (въ этой же постановкѣ вопросъ остается и для II вселенскаго собора съ его символизмомъ). Напротивъ, западная система омоусіанства у бл. Августина исходитъ изъ первичнаго характера природы Божества, въ которой возникаютъ лишь вторичнымъ актомъ вѣпастаси, какъ внутри-троичныя отношенія. Въ общемъ итогъ, въ патристическомъ богословіи само существованіе Третьей вѣпастаси, данное въ откровеніи и, слѣдов., заданное богословской мысли, остается не вполне освоеннымъ, проблема тріичности, какъ таковая, не разрѣшена, но завѣщана будущимъ вѣкамъ, и все же творчество этихъ вселенскихъ соборовъ отдано было христологіи, но не пневматологіи. Первая глава посвящена выясненію мѣста Третьей вѣпастаси во Св. Троицѣ и его необходимости въ Ея самооткровеніи, въ которомъ вѣпастасъ Отца есть открывающаяся, а Сына и Духа Св. — открывающія. Вѣпастаси связаны между собою не отношеніями происхожденія, какъ учить господствующая доктрина, но взаимоотношеніями. Во взаимоотношеніи вѣпастасей также долженъ быть выдержанъ тріоственный, а не двойственный его характеръ, ибо въ последнемъ случаѣ Троица разсѣклась бы на двѣ двоицы. Въ этомъ смыслѣ разъясняется и «таксисъ» или порядокъ вѣпастасей во Св. Троицѣ. Глава вторая посвящена доктринѣ исхожденія Св. Духа въ ея исторіи на востокъ и на западъ. Въ ранній патристическій вѣкъ на востокъ эта проблема въ строгомъ смыслѣ вообще не существовала, при большой пестротѣ высказываній у разныхъ отцовъ, общій же итогъ выразился въ ученіи св. І. Дамаскина объ исхожденіи Духа Св. отъ Отца чрезъ Сына. Западный же теологументъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына получилъ свое выраженіе въ філюквинистическомъ ученіи бл. Августина, раздѣлявшемся и всей западной церковью. Оба теологумента мирно сосуществовали до возникновенія латино-фотіевской распри, въ которой объ стороны заострили различіе въ доктринѣ исхожденія Св. Духа, понятого какъ причинное происхожденіе Его, или отъ одного Отца (у п. Фотія) или Отца и Сына, какъ одной причины (у западныхъ), что было одинаковымъ новшествомъ въ столь законченнымъ видѣ и для востока и запада. Эта полемика безъ

*) Агнецъ Божій. 1933. См. Путь, № 41. Ноябрь-Декабрь 1933 г.

плодно продолжалась и въ связи съ уніональными соборами (Ліонскій II и Флорентійскій) и даже до нашихъ дней, питаемая еще и схизматическимъ духомъ, и привела въ догматическій тупикъ. Причина этой безплодности состоитъ въ ложной проблематикѣ происхожденія, какъ причиннаго возникновенія одной вѣпостаси отъ другой, и она же порождаетъ и многовѣковое догматическое недоразумѣніе. Вопросъ объ исхожденіи Духа Св., согласно заключенію В. В. Болотова, не былъ «раздѣляющимъ препятствіемъ» въ древней церкви и не долженъ быть имъ и теперь. Третья глава посвящена различію «духа Божія и Духа Св.»; «если «духъ Божій» есть тріединство трехъ вѣпостасей въ ихъ раздѣльности», то «Духъ Св. есть ихъ вѣпостасное единеніе въ Третьемъ Лицѣ» (188), въ завершеніи вѣпостаси во Св. Троицѣ, и непосредственное откровеніе Бога творенію есть дѣйствіе Духа Св. («благодать»), причемъ однако отнюдь не всегда это дѣйствіе духа Божія является вѣпостаснымъ откровеніемъ Духа Св. Таковымъ вообще не было оно въ Ветхомъ Заветѣ, и далеко не во всѣхъ случаяхъ даже и въ Новомъ, уже знающемъ откровеніе о Третьей вѣпостаси (это показывается въ спеціальномъ экзегетическомъ отдѣлѣ, который посвященъ этому различію). Здѣсь разсматривается и прямое ученіе Христа объ Утѣшителѣ. Глава четвертая посвящена «Двоицѣ Слова и Духа», которая основывается на томъ, что обѣ вѣпостаси «нераздѣльно и неслиянно» открываютъ собою Отца какъ въ предвѣчной жизни, въ Софіи Божественной, такъ и въ твореніи, Софіи тварной. Богъ-Отецъ самооткрывается для Себя въ Софіи, которая едина, но софійныхъ вѣпостасей двѣ: Слово всѣхъ словъ, какъ идеальное содержаніе, и Духъ, его въ Красотѣ являющій: въ Софіи «идеальность реальна, а реальность идеальна», причемъ адекватность взаимоотношенія обѣихъ открывающихъ вѣпостасей не устраняетъ ихъ раздѣльности, при ихъ нераздѣльности. Поэтому неправильно соотносить Божественную Софію съ одной только вѣпостасію, Логосомъ или Духомъ Св., нѣтъ, обѣ Онѣ лишь въ нераздѣльности Своей ее открываютъ. Это двойство выражается также и въ томъ, что полнота образа Божія въ человѣкѣ осуществляется въ двухъ началахъ духа — мужскомъ и женскомъ, которая лишь въ соединеніи своемъ, а вмѣстѣ и въ раздѣльности, являютъ образъ предвѣчнаго Человѣчества во Св. Софіи. Эта аналогія ведетъ насъ и къ уразумѣнію того факта, что въ Богочеловѣчествѣ воплотившійся Логосъ принимаетъ для себя естество мужское, Духъ же Св. избираетъ Духоносцей Дѣву Марію, такъ что полнота Богочеловѣчества выражается лишь этой двоицей: Иисусъ-Марія. Въ отношеніи же къ тварному міру, хотя міръ творится всей Св. Троицей при особомъ участіи каждой изъ вѣпостасей соответственно Ея свойствамъ, мы различаемъ однако въ этомъ тройственномъ актѣ дѣйствіе Отца, какъ Первовожди, Творца въ собственномъ смыслѣ, и Сына и Духа Св., которые обращены къ творенію не вѣпостасно, но Божественной Софіей (конечно, при сохраненіи нераздѣльности вѣпостаси и Софіи). Богъ-Отецъ творитъ міръ словами Слова, облакаемыми реальностью и красотой Духа Св., въ да будетъ и добро злѣло. И лишь при твореніи человѣка мы имѣемъ актъ не только софійнаго творенія, но и вѣпостасно-божественнаго, при участіи всей Св. Троицы (въ божественномъ Ея совѣтѣ). Слово Божіе, «имже вся быша», и Духъ, «носимый надъ водами», проникаютъ міръ въ его бытіи какъ софійный его корень, двоицей софійнаго Своего самооткровенія. Посему Отецъ

и посылаетъ въ міръ Сына и Духа Св. въ Ихъ вѣпостасяхъ, Они сѣтъ посылаемые въ свершеніе Богочеловѣчества, въ возсоединеніе Софіи Божественной и Софіи тварной. Міръ въ бытіи своемъ опредѣляется идеями — сущностями Логоса и имѣетъ силу жизни и реальность отъ Духа Св., помимо, или прежде, или какъ бы независимо отъ Ихъ вѣпостаснаго откровенія, которое однако оказывается возможно лишь въ силу этого соотношенія. Духъ Св. дѣйствуетъ какъ вдохновляющая, животворящая сила, какъ радость творенія и вдохновенія въ челоѣкъ, силою котораго онъ осуществляетъ вложенное въ него слово, призваніе, идеальную заданность, творчество жизни. Глава V посвящена откровенію Духа Св. въ Его кенозисѣ. Возможность этого откровенія основана на общемъ принципѣ Богочеловѣчества, способности челоѣческаго духа въ обоженію чрезъ пріятіе духа Божественнаго. Однако послѣднее имѣетъ для себя мѣру и ею опредѣляется. Безмѣрность Духа Св. пріемлетъ для себя эту челоѣческую мѣру и соотнобразуется съ ней, это и есть кенозисъ Духа Св., аналогичный кенозису Сына, но вмѣстѣ отъ него отличный. Духъ Св. въ сошествіи въ міръ не умаляетъ себя въ Божествѣ Своемъ, какъ Сынъ, но долготерпитъ и самоограничивается въ дѣйствіи Своемъ, въ соотвѣтствіи мѣрѣ вмѣстимости твари. Боговдохновеніе существуетъ и въ В. З., въ дарахъ его, притомъ не только въ предѣлахъ избраннаго народа, но и внѣ его, хотя, конечно, иначе. Во Христѣ мы имѣемъ полноту этого Боговдохновенія, поскольку Духъ Св., сошедшій на Него при крещеніи, вѣпостасно почивалъ на Немъ, въ діадическомъ соединеніи, въ нераздѣльности и несліянности съ Нимъ. Вѣпостасное сошествіе Духа Св. совершилось и въ Благоѣщеніи на Дѣву Марію, истинную Духоносцу. Въ силу этого совершившагося сошествія Св. Духа на Христа и Его почиванія на Немъ Духъ Св. въ Пятидесятницѣ посылается въ міръ уже Сыномъ, хотя и «отъ Отца», или, можно сказать, Отецъ посылаетъ Его чрезъ Сына. Пятидесятница есть вѣпостасное схождение Духа Св. въ міръ, хотя оно и проявляется доселѣ не въ вѣпостасномъ откровеніи, но въ сообщеніи лишь Его даровъ. Пятидесятницей завершается Богочеловѣчество, которое не ограничивается однимъ боговоплощеніемъ Логоса, но необходимо включаетъ и сошествіе св. Духа для обоженія духа челоѣческаго чрезъ соединеніе съ нимъ въ «благодатствованіи». Духъ Св., «другой Утѣшитель», являетъ Христа, жизнь во Христѣ, какъ бы снова Собою возвращаетъ присутствіе Христа на землѣ. Онъ не имѣетъ Своего собственнаго откровенія, кромѣ того, что Онъ являетъ Христа, — «отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ». Рождество Христово, какъ боговоплощеніе, и Пятидесятница, какъ сошествіе въ міръ Св. Духа, въ своемъ двуединствѣ раскрываютъ въ мірѣ діадическій характеръ обихъ открывающихъ Отца вѣпостасей, въ ихъ нераздѣльности и несліянности. Дѣло Христово совершается Духомъ Св., который Собой открываетъ не Себя, но Христа, во Христѣ же и Отца. Пятидесятница продолжается въ мірѣ, преображая міръ, благодатствуя челоѣчество, доколѣ не наступитъ полнота временъ и сроковъ, — для Второго пришестія Христова, которое будетъ соединено и съ вѣпостаснымъ откровеніемъ Св. Духа. Конечно, послѣднее не можетъ быть боговоплощеніемъ, какъ для Логоса, но челоѣческая Личность, — именно прославленной Дѣвы Маріи, становится прозрачной для этого откровенія. Дары Пятидесятницы, какъ можно ихъ опредѣлить по даннымъ Слова Божія и по опыту жизни церковной,

суть прежде всего, новая любовь, какъ живое единство церковное, ко й н о н і я , вмѣстѣ съ водительствомъ Духа Св. въ важнѣйшихъ опредѣленныхъ случаяхъ (по книгѣ Д. А.); далѣе даръ пророчества и служеніе пророчества; духовная жизнь, въ ея своеобразномъ христіанскомъ пути, — аскетизма, въ соединеніи съ любовію къ міру, смиренія, соединеннаго съ дерзновеніемъ; далѣе дары любви въ ея разныхъ образахъ агапическомъ, филиическомъ и эротическомъ, въ бракѣ, дружбѣ, семьѣ, въ любви личной и неличной. Пятидесятница не имѣетъ для себя предѣла въ своихъ дарахъ, она простирается въ вѣчную жизнь, отъ славы въ славу. — Заключительная глава, эпилогъ-прологъ къ о б ѣ и м ѣ частямъ трактата о Богочеловѣчествѣ, носитъ заглавіе О т е ц ѣ , и посвящена Первой вѣпостаси, какъ Открывающей, Началу. Отчая вѣпостась, какъ трансцендентная въ самой Св. Троицѣ, а потому и въ твореніи, однако имманентно открывается въ открывающихъ вѣпостасяхъ. И эта идея трансцендентно-имманентнаго Начала даетъ единственно возможный выходъ изъ философской апоріи, — соотношенія трансцендентнаго и имманентнаго. Отецъ, открываясь чрезъ діаду Сына и Духа, тѣмъ самымъ являетъ Себя въ Софіи и въ э т о м ѣ смыслѣ самооткровеніе Отца и Онъ самъ есть Софія (хотя и не наоборотъ). Отецъ сущій въ Софіи предвѣчной, является Отцомъ и въ Софіи тварной, для человѣка, усыновленнаго Богу чрезъ боговоплощеніе Логоса отъ Духа усыновленія. Образъ Отца начертанъ на небесахъ и на землѣ, въ вѣчности и въ твореніи. При этомъ обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что Отецъ въ Словѣ Божіемъ преимущественно и даже почти исключительно именуется Богомъ и есть въ этомъ смыслѣ Богъ (Lo theos, auto theos) по преимуществу. Таковъ Онъ и во Св. Троицѣ, въ предвѣчномъ Человѣчествѣ, — Божественной Софіи, таковъ Онъ и въ земномъ человѣчествѣ, Софіи тварной, — Богочеловѣчествѣ. Отецъ открывается въ Богочеловѣчествѣ Сына и Духа Св., Онъ есть въ этомъ смыслѣ и самъ — Богочеловѣчество. И Ему, небесному Богу и Отцу, молится небо и земля: Отче нашъ, иже еси на небеси! Авва Отче!

**ЕЩЕ КЪ ВОПРОСУ О СОФІИ,
ПРЕМУДРОСТИ БОЖІЕЙ**
(ПО ПОВОДУ ОПРЕДѢЛЕНІЯ АРХІЕРЕЙСКАГО СОБОРА
ВЪ КАРЛОВЦАХЪ)

Его Высокопреосвященству Митрополиту Евлогію

профессора прот. Сергія БУЛГАКОВА

Д о к л а д н а я З а п и с к а .

Вашему Высокопреосвященству угодно было предложить мнѣ высказать свои соображенія по содержанію Опрежденія архіерейскаго собора въ Карловцахъ отъ 17-30 октября 1935 года о моемъ ученіи о Софіи, Премудрости Божіей *). Прежде чѣмъ обращаться къ разбору отдѣльныхъ положеній этого Опрежденія, я почитаю необходимымъ изложить нѣкоторыя общія соображенія (отчасти уже высказанныя мною въ отвѣтъ на указъ м-та Сергія.) Въ Опрежденіи, наряду съ другими моими сочиненіями, дѣлается особенно много ссылокъ на мой трудъ «Свѣтъ Невечерній», какъ еретическій. Я утверждаю снова, что этотъ трудъ, вышедшій въ 1917 году, былъ извѣстенъ какъ Московскому Священному Собору съ свят. патр. Тихономъ во главѣ, такъ и рукополагавшему меня въ санъ священника, по благословенію патр. Тихона, преосвящ. еп. Θεодору, б. ректору Московской Духовной Академіи. Никто никакого отреченія при этомъ отъ меня не требовалъ. Самъ я (да и не я одинъ) рассматривалъ эту книгу даже какъ извѣстное основаніе для соисканія священнаго сана, и я былъ принятъ въ клиръ Православной Церкви, будучи авторомъ этой книги, слѣдовательно со всей ея проблематикой и доктриной. Приговоръ Священнаго собора и патр. Тихона былъ произнесенъ самымъ фактомъ этого принятія, которое со стороны собора было подтверждено вторичнымъ избраніемъ меня послѣ рукоположенія въ члены Высшаго Церковнаго Совѣта, т. е. одного изъ двухъ высшихъ церковныхъ учреждений. Поэтому, поскольку

*) Напечатано въ «Карловацкихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ» и отдѣльной брошюрой.

эта книга моя въ Карловацкомъ Опредѣленіи трактуется завѣдомо какъ еретическая, причемъ отъ меня требуется публичное отъ нея отреченіе (въ составѣ другихъ моихъ сочиненій), я не могу не усматривать въ этомъ актѣ не только молчаливаго противленія дѣйствіямъ свят. патріарха Тихона и Московскаго Священнаго собора, но и прямого осужденія этихъ дѣйствій. Такое осужденіе со стороны сравнительно низшаго органа въ отношеніи къ самой высшей церковной власти Русской Церкви является дѣйствіемъ неканоническимъ, подрывающимъ самыя основы церковной дисциплины и нарушающимъ условія нормальнаго развитія богословской мысли. Эта же тенденція проявляется съ еще большей силой въ книгѣ арх. Серафима, который предлагаетъ въ ней, насколько мнѣ извѣстно, подвергнуть церковному осужденію не только мою доктрину, но и ученіе Влад. С. Соловьева и о. П. Флоренскаго. Что касается перваго, то «Чтенія о Богочеловѣчествѣ», основной его богословскій трудъ, содержащій очеркъ софіологіи, былъ печатанъ въ 1881 году въ Православномъ Обозрѣніи, одномъ изъ лучшихъ нашихъ богословскихъ (и, конечно, тогда подцензурныхъ) журналовъ (а затѣмъ былъ лишь повторенъ въ его французской книгѣ *La Russie et l'Eglise universelle*), и при жизни его не навлекалъ осужденія или даже сомнѣнія (которое вызывалось нѣкоторыми его латинскими мнѣніями). Онъ отошелъ къ Господу не только въ мирѣ съ Церковью, но и признанный — не только въ свѣтской, но и въ духовной печати — какъ одинъ изъ мірскихъ путеводителей ко Христу. Поэтому, несомнѣнно, идея теперь анаематствовать ученіе Соловьева включаетъ осужденіе не только его, но и всего церковнаго общества (съ іерархіей включительно), почитавшаго Вл. С. Соловьева. Еще болѣе разительное осужденіе о. Павла Флоренскаго, который былъ священникомъ и профессоромъ Духовной Академіи, редакторомъ ея журнала «Богословскій Вѣстникъ» въ теченіе ряда лѣтъ, причемъ пользовался особеннымъ довѣріемъ преосвящ. Θεодора, ректора Академіи. Очевидно, что и здѣсь вмѣстѣ съ П. Флоренскимъ, всѣ эти органы церковной власти также обвиняются въ попустительствѣ въ отношеніи къ ереси. Во всякомъ случаѣ, я утверждаю, что самое право на существованіе софіологіи — въ ея проблематикѣ и богословскомъ изслѣдованіи — наряду съ другими богословскими ученіями уже признано Русской Церковью въ теченіе 10-лѣтій и притомъ со стороны самыхъ высшихъ ея органовъ, и оно не можетъ быть отнято отъ русскаго богословія. Въ случаѣ же противорѣчивыхъ сужденій надлежитъ руководиться отношеніемъ болѣе авторитетнаго органа въ сравненіи съ менѣе авторитетнымъ: такъ понимаю я путь подлиннаго церковнаго слушанія.

Отмѣчу другую характерную особенность «Опредѣленія». Въ немъ подвергаются суровой критикѣ мои богословскія построенія, они обличаются въ противорѣчія и т. д. Разумѣется, я не считаю себя безошибочнымъ, и не могу отрицать правомѣрности богословской критики, хотя бы и самой уничтожающей, поскольку она остается въ предѣлахъ богословскаго обсужденія. Однако, дѣло въ томъ, что Опредѣленіе знаетъ въ своемъ методѣ богословской критики лишь одну категорію: ересь, почему всякая ошибка или противорѣчіе, вѣрно или невѣрно усмотрѣнное вообще, квалифицируется только какъ ересь *), слѣдователь-

*) Вотъ характерный примѣръ: въ Опредѣленіи приводится рядъ якобы противорѣчій въ моемъ ученіи, которыя усматриваютъ-

но, опредѣленіе усваиваетъ себѣ особую харизму логической непогрѣшимости въ богословствованіи, которое, конечно, должно являться дѣломъ общаго, соборнаго усилія даже при наличіи взаимной критики, но съ предоставленіемъ извѣстной широты дискуссіи и даже возможности ошибокъ. Послѣднихъ избѣгаетъ лишь тотъ, кто ничего не дѣлаетъ.

Такая неумолимость въ богословской критикѣ, съ примѣненіемъ категоріи ереси въ качествѣ единственной, особенно неожиданна въ актѣ, подписанномъ именемъ митр. Антонія, котораго мнѣнія объ искупленіи, какъ всѣмъ извѣстно, также встрѣчаютъ чрезвычайный протестъ и самое непримиримое отношеніе въ широкихъ кругахъ церковнаго общества, особенно въ виду того, что митр. Антоній не только развивалъ эти свои мнѣнія въ богословской статьѣ, но и включилъ въ катехизисъ. Извѣстно, что и въ составѣ русскаго епископата имѣются іерархи, относящіеся къ этому ученію совершенно непримиримо, какъ къ ереси: м. Елевферій, арх. Теофанъ, арх. Веніаминъ, вѣроятно, и другіе. Не отрицая за м. Антоніемъ, какъ богословомъ, права имѣть свои частныя богословскія мнѣнія, хотя бы и необычныя, я считаю, что это же право должно быть распространено и на другихъ богослововъ.

Обращаясь къ содержанію Опредѣленія, мы встрѣчаемъ здѣсь прежде всего то общее сужденіе, которое намъ пришлось разбирать уже въ отвѣтѣ м. Сергію. Мое ученіе объявляется не имѣющимъ «достаточнаго обоснованія для себя въ Словѣ Божіемъ и въ твореніяхъ свв. отцовъ Церкви», а мои попытки найти таковое являются, «совершенно несостоятельными». На это сужденіе я имѣю отвѣтить, что таковыя основанія я все-таки нахожу или во всякомъ случаѣ стремлюсь найти, что и стараюсь показать въ своихъ сочиненіяхъ. И совершенно невѣрно, что «въ замѣнѣ» этого я ишу ихъ «у язычника Платона и въ каббалистическомъ ученіи». Въ другомъ мѣстѣ читаемъ, что «говорить языкомъ неоплатонизма или (?) гностицизма (?)» не значитъ говорить «языкомъ Евангелія, Новаго Завѣта (что, конечно, безспорно) и вообще христіанской церкви». Но спрашивается, можно ли даже по-настоящему понимать языкъ Христіанской Церкви безъ гнанія эллинской философіи, и возможенъ ли теперь православный богословъ, который бы не былъ освѣдомленъ въ античной философіи, въ частности въ ученіяхъ Платона, Аристотеля, Плотина, стоиковъ и т. д. ?*)

ся въ разныхъ мѣстахъ моихъ сочиненій. Для меня не представлятъ здѣсь интереса разбирать эти дѣйствительныя или мнимыя противорѣчія (я самъ отнюдь не устранию возможности извѣстныхъ различій отбѣнковыхъ мысли въ сочиненіяхъ, писанныхъ на протяжении болѣе чѣмъ 20 лѣтъ. Въ частности, какъ я уже заявлялъ, изложеніе Свѣта Невечернаго, касающееся только космологіи, меня самого далеко не во всемъ удовлетворяетъ). Но приведя эти «противорѣчія», «Опредѣленіе» продолжаетъ: «не мало противорѣчій... тоже отступленіе отъ ученія Православной Церкви усматриваемъ». Таковъ пріемъ этой критики, безъ всякаго затрудненія дѣлающаго переходъ отъ «противорѣчій» къ «отступленію отъ ученія Православной Церкви».

*) Здѣсь умѣстно привести слѣдующую тираду... м. Антонія: «Да, не ошибался древній великій язычникъ... когда доказывать, что въ дѣйствительности существуютъ только идеи, неуловимыя нашими внѣшними чувствами, но постигаемыя высшими силами

Упомянутое же о Каббалѣ, какъ источникѣ моей софіологіи, можетъ вызвать только изумленіе: конечно, въ Свѣтѣ Невечернемъ я излагалъ многія ученія, какъ тѣ, которые раздѣляю, такъ и тѣ, которыхъ не раздѣляю; это обычный методъ сравнительнаго изслѣдованія, но и только всего. Далѣе, подлиннымъ источникомъ моего ученія объявляется гнозисъ Валентина. На это я могу отвѣтить лишь то, что уже говорилъ въ отвѣтъ м. Сергію: никакого отношенія моя доктрина къ гностицизму не имѣетъ. Фактически имъ я никогда не вдохновлялся и даже не занимался сколько нибудь углубленно, и какое-либо вліяніе въ смыслѣ заимствованія біографически является мнѣ совершенно чуждо. Надо еще прибавить и то, что мы вообще недостаточно знаемъ и еще менѣе понимаемъ гностическія системы, сохранившіяся для насъ лишь въ бѣгломъ и полемическомъ изложеніи свв. Иринея, Епифанія, Ипполита. Поэтому быть подъ вліяніемъ гнозиса, по правдѣ сказать, и фактически невозможно, хотя, можетъ-быть, и очень удобно бряцать этимъ полемическимъ оружіемъ. Наконецъ, ничего общаго гнозисъ съ моей софіологіей не имѣетъ и потому, что онъ есть система эманативнаго пантеизма (*), мнѣ вообще глубоко чуждаго и даже враждебнаго. Вообще я самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаю приписываемую мнѣ связь съ гнозисомъ, ибо твердо знаю истинные источники своего вдохновенія въ этомъ ученіи: это Слово Божіе и жизнь Святой Православной Церкви въ ея литургикѣ, въ ея почитаніи Богоматери и святыхъ — ангеловъ и человѣковъ. Слѣдующіе признаки «гнозиса» находятъ Опредѣленіе въ моемъ богословіи. Во-первыхъ, ученіе о «двухъ премудростяхъ». Я хотѣлъ бы понять точнѣе, что это значитъ, но ограничусь только напомниманіемъ, что ученіе о двухъ премудростяхъ, Слово до воплощенія и послѣ воплощенія, изъ отцовъ Церкви свойственно, напр., св. Аванасію Великому, — поэтому не было ли и онъ гностикомъ? Во-вторыхъ: ученіе о «образѣ Божіемъ». Но это есть, прежде всего, библейское, святоотеческое и общеправославное, которое можно найти во всѣхъ догматическихъ руководствахъ. И это — признакъ гнозиса? Въ-третьихъ,

познающаго духа. Созерцать дѣйствительность не въ ея внѣшнихъ признакахъ, но въ ея идеѣ... научили насъ и древніе пророки. (М. Антоній. Собр. соч. I, 418. Слово передъ отпѣваніемъ С. Родомскаго).

Не мѣшаетъ помнить, что изображенія этихъ «христіанъ до Христа» (по слову св. Іустина Мученика) помѣщаются иногда въ притворахъ христіанскихъ храмовъ (напримѣръ, въ Благовѣщенскомъ соборѣ Московскаго Кремля).

*) Попутно и обвиняюсь и въ «пантеизмѣ»: «стремленіе раскрыть и обосновать въ Софіи все сущее всединство при наименованіи ея старымъ терминомъ «душа міра» обнаруживаетъ неправославное пантеистическое міровоззрѣніе». Почему? въ чемъ здѣсь пантеизмъ и что онъ означаетъ? Не являются ли въ такомъ случаѣ «пантеизмомъ» и слова апостола: «будетъ Богъ вся во всемъ» (I Кор. XV, 28) или I Кор. VIII, 6? По поводу «пантеизма» слѣдуетъ принять къ руководству слѣдующую мысль: «Теизмъ перестаетъ быть теизмомъ и становится пантеизмомъ не черезъ видѣніе Бога въ мірѣ, но черезъ отрицаніе въ Богѣ жизни и вообще всякаго содержанія, помимо того, которое проявляется въ міровомъ развитіи» (М. Антоній, полн. собр. соч., т. III, 105. Диссертация о свободѣ воли).

о Софiи, какъ сущности творенiя и какъ творцѣ міра: хотя въ Опредѣленiи и поставлены ссылки на соответствующiя страницы моихъ сочиненiй, однако мое ученiе здѣсь изображается настолько невинно и невѣрно, что трудно на основанiи такого изложенiя даже и говорить о сходствѣ или несходствѣ съ гнозисомъ. И вообще вся эта попытка характеризовать мое ученiе, какъ гностическое, относится къ разряду полемическихъ прiемовъ, которые не имѣютъ для себя никакого оправданiя въ моихъ собственныхъ сочиненiяхъ. Тамъ, насколько я помню, едва ли найдется даже упоминанiе о гнозисѣ, въ частности Валентиновскомъ, который якобы является сокровеннымъ источникомъ моей софiологiи. И не лучше ли просто обратиться къ VIII главѣ книги Притчъ Соломоновыхъ, соответствующимъ главамъ Прем. Сол. и др., чтобы найти этотъ дѣйствительный и не сокровенный, но откровенный источникъ? Премудрость Божiя есть откровенiе Отца въ Сынѣ и Духѣ Св. и потому существуетъ нераздѣльно съ божественными Впостасiями, въ то же время отличаясь отъ нихъ въ томъ же самомъ смыслѣ въ какомъ Божественная усiя присуща единосущной Троицѣ и по своему — каждой изъ Впостасей, не отдѣляясь, но и отличаясь отъ нихъ. Она есть начало, которое имѣлъ Господь въ началѣ путей Своихъ въ сотворенiи міра (Пр. Сол. VIII, 22), и она соединяетъ и вмѣстѣ опосредствуетъ міръ съ Богомъ. Вопросъ о соотношенiи міра и Бога живо занимаетъ и христіанское богословiе еще въ начальныхъ и неувѣренныхъ его шагахъ, причемъ подъ влиянiемъ односторонняго космологизма въ пониманiи Св. Троицы оно склоняется къ субординаціонизму: Логосъ, какъ посредникъ между Богомъ и міромъ, понимается какъ неравный Отцу — одинаково у Тертулліана и у Оригена, пока, наконецъ, эта мысль не получаетъ для себя явно еретическаго выраженiя въ аріанствѣ, которое и было осуждено Церковью въ Никейѣ. Отчасти можетъ быть, вслѣдствіе реакціи на аріанство, и самый вопросъ объ отношенiи между Богомъ и міромъ далѣе исчезаетъ съ поверхности догматической мысли, предметомъ которой являются преимущественно трудныя и сложныя проблемы христологiи. Только въ нѣкоторыхъ высказыванiяхъ отдѣльныхъ отцовъ Церкви: св. Григорiя Богослова (*), св. Максима Исповѣдника, св. Іоанна Дамаскина, бл. Августина — о первообразахъ или прототипахъ творенiя міра въ Богѣ (**), да въ ученiи св. Аванасiя о сотворенной премудрости мы имѣемъ, правда, въ зачаточномъ и недоговоренномъ видѣ постановку вопро-

*) Св. Григ. Богословъ говоритъ «чѣмъ была занята мысль Божiя прежде, нежели Всевышній, царствуя въ пустотѣ вѣковъ, создалъ вселенную и украсилъ формами? Она созерцала вождельнную свѣтлость Своея доброты, равную и равно совершенную свѣтозарность трисiннаго Божества (т. е. Божественную Софiю)... Мірородный умъ разсматривалъ также въ великихъ своихъ умопредставленiяхъ Имъ же составленные образы міра, который произведенъ въслѣдствіи, но для Бога и тогда былъ настоящимъ. У Бога есть предъ очами, и что будетъ, и что было и что есть теперь» (здѣсь сопоставляется Софiя Божественная, какъ вѣчный прототипъ тварнаго міра, и Софiя тварная, самый этотъ міръ).

**) См. экскурсъ въ Купинѣ Неопалимой.

са объ основаніи творенія въ Богѣ, или, что то же, о Божественной Премудрости. Вопросъ возникаетъ съ новой силой въ нашу эпоху, искушенную именно въ разныхъ видахъ пантеизма и имѣющую для христіанской философіи нарочитую задачу его преодоленія. Религіозная философія знаетъ слѣдующіи пути разрѣшенія вопроса: 1. деизмъ, который фактически совпадаетъ съ атеизмомъ: здѣсь отношеніе между Богомъ и міромъ понимается какъ полная взаимная чуждость, такъ что становится непонятной и сама возможность творенія; 2. пантеизмъ разныхъ видовъ, отъ панлогическаго (у Гегеля) до матеріалистическаго, — практически это есть также атеизмъ, поскольку здѣсь такъ или иначе утверждается тождество Бога и міра, міробожіе и человѣкобожіе; 3. акосмизмъ или антикосмизмъ (въ индуизмѣ и въ возвращенной имъ философіи пессимизма): здѣсь отрицается реальность міра, который объявляется иллюзіей, а въ основѣ своей (атманъ) отождествляется съ Божествомъ: этотъ космологическій докетизмъ приводитъ также къ пантеизму; 4. манихействующій нигилизмъ, для котораго міръ, сотворенный изъ «ничего» и лежащій во злѣ, практически не признается имѣющимъ въ себѣ образъ Божіей Премудрости, чѣмъ повреждаются далѣе и основные догматы христіанства о боговоплощеніи, преображеніи міра и его обоженіи. Ни одно изъ этихъ ученій не соответствуетъ христіанскому откровенію. И предъ лицомъ всѣхъ этихъ трудностей богословіе нашихъ дней съ неизбежностью заново ставить передъ собой проблему о Богѣ въ отношеніи къ міру. Этимъ и опредѣляется основная проблематика софіологии, которая имѣетъ дѣло именно съ этой исконной христіанской проблемой, заново нынѣ поставленной всѣмъ развитіемъ новѣйшей философіи и богословія (*).

*) Начало софіологии можно найти даже и у... м. Антонія: «Можно вслѣдъ за Григоріемъ Богословомъ, признавать за всѣми Божескими желаніями, мыслями и дѣйствіями нѣкоторую, хотя пассивную, внѣшнюю реальность, большую реальность, чѣмъ имѣютъ мысли и чувства человѣка внѣ его сознанія. Тогда безконечная матерія будетъ вѣчный, созерцаемый Богомъ, но не въ себѣ существующій міръ. По св. Григорію выходитъ, что творчество состояло въ велевомъ реализированіи идеальнаго міра, въ его осуществленіи для себя, а не для Божескаго только сознанія, каковымъ онъ былъ вѣчно... твореніе матеріи можно будетъ понимать какъ усвоеніе Богомъ идеальнаго міра, т. е. своихъ мыслей, и человѣческому сознанію, такъ что человѣкъ остается центромъ и дѣлью творенія, а матерія будетъ существовать только въ его и Божественномъ сознаніи и притомъ въ послѣднемъ только какъ идеальное бытіе, а не реальное, не въ себѣ сущее» (ib. 109). Ср. также изложеніе ученія м. Антонія, очевидно, авторизованное, по поводу его юбилея, въ «Ц. Вѣстн.» № 470 (13 окт. 1935). Здѣсь читаемъ «св. Библия отнюдь не говоритъ, что нашъ міръ былъ созданъ изъ «ничего»... міръ былъ созданъ не изъ «ничего», а изъ той жизни, которая была и есть у Бога. Владыка Митрополитъ, ссылаясь на Григорія Богослова, объяснилъ, что «міръ» пропущенъ, настоящій и будущій вѣчно существуетъ въ Богѣ». По Евангелисту «въ немъ была жизнь». Жизнь Божества и есть истиннѣйшее, безусловнѣйшее и реальнѣйшее бытіе, которое обнимаетъ собою все сущее и при томъ съ полной силой зависимости отъ Него. Твореніе міра, по изъясненію владыки, заключалось въ томъ, что вѣчно существующій въ Богѣ міръ идей,

Она въ томъ или иномъ видѣ неустра-
нима изъ современнаго богословія, и въ этомъ состоитъ *raison d'être* и моихъ софіологическихъ построений. Что же мы на-
ходимъ по этому важнѣйшему вопросу въ богословіи «Опредѣ-
ленія»? Для него просто не существуетъ ни эта проблема, ни
законность попытокъ ея разрѣшенія. Моя мысль о Божествен-
ной Софіи, какъ связующей и опосредствующей Богъ и міръ,
безъ всякаго разсмотрѣнія объявляется, во-первыхъ, «гности-
ческой», а во-вторыхъ, ложной, и это сужденіе является достаточ-
нымъ основаніемъ для ея отверженія. При этомъ огульномъ отри-
цаніи, которое какъ бы само собой разумѣется, въ Определеніи
отсутствуетъ даже попытка дать свое собственное, положи-
тельное сужденіе по данному вопросу. Такой образъ дѣй-
ствій въ отношеніи къ самому ягучему вопросу современнаго
богословія является догматическимъ произволомъ, ибо нельзя
одной нѣтовщиной и запрещеніями справляться съ догматически-
ми проблемами (*).

Ученіе о Софіи далѣе называется произведеніемъ «обновлен-
наго дуализма». Что это можетъ значить? Значить ли это, что
я возстановляю восточное ученіе о двухъ богахъ: добромъ и
зломъ? Но истолковать Софію, Премудрость Божію, какъ злой
принципъ, значить завѣдомо приписывать мнѣ то, что такъ да-
леко отъ моихъ мыслей, какъ небо отъ земли. Далѣе приписывать
мнѣ наряду съ «нашимъ» ученіемъ о Св. Троицѣ ученіе «о Софіи
какъ о нѣкомъ другомъ Богѣ» есть столь же основаній, какъ и
для истолкованія его въ смыслѣ манихейскаго дуализма. Какъ я
свидѣтельствую во всѣхъ моихъ сочиненіяхъ, св. Софія есть не
Богъ, но Божество въ Богѣ, совершенно въ томъ смыслѣ, въ ка-
ковомъ является Усія (или физисъ) во Св. Троицѣ. Есть ли Усія
во Св. Троицѣ «другой Богъ»? Конечно, задачей здраваго богосло-
вія, тринитарнаго и софіологическаго, является понять Усію-
Софію во Св. Троицѣ, какъ начало подлиннаго единосущія, тріе-
дипной жизни и сткровенія, — Единицы въ Троицѣ и Троицы во
Единицѣ, не только въ отношеніи трійства разнобожественныхъ
впостасей, но и Ихъ подлиннаго единосущаго тріединства въ
природѣ. Иначе получается не догматъ Троичности, но тритеизмъ,
противорѣчащій ученію о Св. Троицѣ и осужденный Церковью.
Согласно Аванасьевскому символу, «единого Бога въ Троицѣ и
Троицу во единицѣ почитаемъ ниже сливающие Впостаси, ниже
существо раздѣляюще... Но Отчее, и Сыновнее, и Св. Дѣха еди-
но есть Божество, равна слава, соприисносущно величество. Ка-
ковъ Отецъ, таковъ и Сынъ, таковъ и Св. Духъ». Съ точки зрѣ-
нія Определенія и это православное ученіе о единомъ Божествѣ
въ трійчномъ Богѣ остается понимать только какъ «нѣкое дру-
гое Божество».

духовный міръ, былъ превращенъ въ міръ вещественный. Влады-
ка ссылается на Григорія Богослова, который поясняетъ, что всѣ
божескія желанія, мысли и дѣйствія имѣютъ большую реаль-
ность, чѣмъ мысли и чувства человѣка внѣ его сознанія. Поэто-
му то, что невозможно для человѣка — превращеніе идеи въ веще-
ственный міръ — возможно для Бога».

*) Оставляю безъ отвѣта ту серію якобы противорѣчій въ
моихъ сочиненіяхъ, которыя собраны здѣсь въ связи съ этимъ,
не потому, чтобы я не могъ на это отвѣтить, но потому, что счита-
ю эту мелочную полемику тутъ безсодержательной.

Въ развитіе этой общей мысли мнѣ приписывается Опре-
 дѣленіемъ, что у меня «введеніемъ содѣйствія гностическаго посред-
 ства искажается православное ученіе о твореніи міра вплоть до
 отверженія его. Ибо св. Церковь учитъ, что Богъ сотворилъ міръ
 черезъ Впостасное Слово Свое и Св. Духа, не мысля и не допус-
 кающая здѣсь никакихъ посредниковъ и содѣйствій». У меня же «гно-
 стическое посредство заслоняетъ Божественное посредство (sic!)
 Сына и Духа Св., не оставляя мѣста дѣятельности того и другого». Начну съ того, что формулировка христіанскаго догмата о сотво-
 реніи міра дана здѣсь неточно и двусмысленно. Что значитъ,
 что «Богъ сотворилъ міръ черезъ Впостасное Слово и черезъ
 Св. Духа, или черезъ Божественное посредство Сына и Духа»? Не возвращаетъ ли эта формула нашу мысль къ субординаціониз-
 му, Тертулліано-Оригеновскому, а далѣе также и аріанскому, со-
 гласно которому Богъ творитъ міръ именно ч е р е зъ посредство
 Сына и Духа Св., Которые, соответственно этому инструменталь-
 ному своему значенію, являются уже не равны «Богу» въ Своемъ
 Божествѣ? Или же Опредѣленіе, при всей неточности своихъ вы-
 раженій, хочеть въ дѣйствительности сказать, что Б о гъ - Отецъ
 творитъ міръ ч р е зъ Слово и Духа Св., какъ это подлинно
 соответствуетъ православному ученію, и тогда возникаетъ во-
 просъ, что же значитъ именно это ч р е зъ, введенное Опре-
 дѣленіемъ въ самую сердцевину догмата о твореніи міра? О п р е-
 дѣ л е н і е даже не замѣчаетъ, что здѣсь то именно и начинае-
 тся настоящая проблема. Для меня она разрѣшается въ томъ смыс-
 лѣ, что Богъ-Отецъ, какъ Первоволи, «Творецъ неба и земли»,
 творитъ міръ на основаніи Своего образа, который во Св. Троицѣ
 раскрывается въ Словѣ и Духѣ Св., и это-то самооткровеніе Бо-
 жества, или Божественная Софія, и есть то Н а ч а л о творенія
 о которомъ говорится въ Быт. I, I и въ Пр. Сол. VIII, 23. Ч р е зъ
 здѣсь означаетъ, что Вторая и Третья Впостась въ твореніи міра
 участвуютъ, такъ сказать, не впостасно, но софіино, т. е. согласно
 Божественному содержанію Своей жизни. Богъ - Отецъ
 говоритъ: да будетъ (Духомъ Св.) то и то (Словомъ,
 имже вся быша). Очевидно, именно эту самую мысль только и
 можетъ имѣть въ виду Опредѣленіе въ словахъ о «Божественномъ
 посредствѣ Сына и Духа Св.» Но зачѣмъ же мнѣ приписывается
 «гностическое посредство», «замѣняющее Божественное посред-
 ство»? Богъ и Софія не два начала, но единый Богъ, совершенно
 также — не больше и не меньше — какъ Богъ и Усіа, ибо Усіа
 въ откровеніи и есть Софія.

И вотъ въ результатъ всего этого сужденія, подлинно скользя-
 нувъ надъ самой бездной аріанства, Опредѣленіе спѣшитъ за-
 ключить, что мое ученіе должно признать «еретическимъ какъ въ-
 роученіе древняго гностицизма, примыкающее и къ аріан-
 ской ереси и по всему этому подпадающее подъ осужденіе св. Цер-
 кви на I, а затѣмъ и на VI Всел. Соборахъ вмѣстѣ съ другими
 еретическими лжеученіями», однимъ словомъ, приписываетъ мнѣ
 цѣлый каталогъ ересей. Однако, опасно бросать камень въ друго-
 го тому, кто самъ въ стеклянномъ домѣ. Непосредственно послѣ
 этого неумолимаго сужденія, продолжая свое обвиненіе, Опре-
 дѣленіе само уже не скользитъ только на краю ереси, но прямо
 впадаетъ въ нее, допуская грубѣйшую догматическую ошибку.
 А именно мы въ немъ читаемъ: «далѣе въ опредѣленіи Софіи, гдѣ
 она именуется «энергіей Божіей» и гдѣ Софія, какъ дѣйствіе
 Божіе отождествляется съ Самимъ Богомъ, повторяется ересь
 варлаамитовъ, которые, въ противоположность ученію св. Гри-

горія Паламы, энергію Божию отождествляютъ съ Самимъ Богомъ, за что и были осуждены опредѣленіями помѣстныхъ К-льскихъ соборовъ 1347, 1352 годовъ». Просто не вѣришь глазамъ, читая эти строки, въ которыхъ православный догматъ принятый Церковью въ согласіи съ ученіемъ св. Григорія Паламы, приписывается его противнику Варлааму который былъ именно анаеоматствованъ за его отрицаніе (*). Въ исторіи варлаамитскихъ споровъ

*) Ученіе Варлаама и Акиндина анаеоматствуется въ синодикѣ въ недѣлю православія (греческій текстъ въ Тріоди Постной Аонинское изданіе 1930 г. стр. 151-2, въ славянскомъ переводѣ у О. Успенскаго. Одесса 1893, стр. 30 - 38) въ пяти анаеоматизмахъ, и противоположное ученіе св. Григорія Паламы ублажается въ пяти возгласеніяхъ вѣчной памяти (тамъ же). Текстъ этотъ прямо свидѣтельствуеетъ то, что должно быть извѣстно всякому богослову и архипастырю. Различіе между ученіемъ паламитовъ и варлаамитовъ состоитъ въ томъ, что первые, различая въ Богѣ усію невѣдомую и трансцендентную отъ энергій, которыми Богъ открывается, утверждаютъ божественность и нетварность этихъ энергій и въ этомъ смыслѣ отождествляютъ энергію съ Богомъ, различаютъ въ Немъ $\delta\Theta\epsilon\acute{\varsigma}$ и $\Theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\varsigma$. Напротивъ, варлаамиты отрицаютъ самое различіе между усіей и энергіей въ Божествѣ, или сливая, отождествляя усію и энергію, или же признавая энергіи тварными, даже человѣчески-субъективными состояніями. Такъ понимали они явленіе Фаворскаго свѣта, тогда какъ паламиты видѣли здѣсь явленіе Божества, т. е. Самого Бога. Варлаамиты упрекали паламитовъ за это ученіе о множественности энергій Божества въ многобожій, паламиты упрекали варлаамитовъ въ аріанствѣ и мессалианствѣ.

Какъ излагается въ синаксаріи недѣли второй В. поста, Варлаамъ «училъ умовредно, яко обшая благодать Отца, Сына и Св. Духа, и свѣтъ будущаго вѣка, имже и праведніи возсіють яко солнце, егоже и Христосъ предпоказа на горѣ возсіявый, и просто вся сила и дѣйствіе тріипостаснаго божества — $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$ и все въ божественномъ еществѣ, разнствующее — $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \delta\iota\alpha\theta\epsilon\rho\omicron\nu\ \omicron\pi\omicron\tau\omicron\upsilon\nu\ \tau\eta\varsigma\ \beta\epsilon\lambda\alpha\varsigma\ \phi\acute{o}\sigma\omega\varsigma$ — есть создано — $\chi\tau\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ — $\epsilon\iota\pi\alpha\iota$. — Благочестно же мудрствующія, яко не созданы — есть божественнѣйшій свѣтъ и вся сила и дѣйство — $\kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$ (ничтоже бо истину можно есть ново приложити по естественному присущимъ Богу) во словесѣхъ и писаніяхъ пространнѣхъ именова двобожники и многобожники». Сответственно этому анаеоматствуется (2) ученіе Варлаама, по которому Богъ не имѣетъ никакой природной энергіи — $\mu\eta\delta\epsilon\mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \Theta\epsilon\acute{o}\nu$, но есть только одна усія — $\mu\omicron\nu\eta\nu\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ — какъ и то, по которому «одно тоже и совершенно неразличимо есть какъ божественная усія, такъ и божественная энергія», и не исповѣдается, согласно ученію Святыхъ и разумѣнію Церкви, «усію въ Богѣ и сущностную и природную Его энергію — $\omega\varsigma\iota\alpha\nu\ \tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\ \kappa\alpha\iota\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}\nu\ \chi\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$. И эта же мысль получаетъ положительное выраженіе въ ублаженіи тѣхъ, кто исповѣдуетъ вѣру въ тріипостаснаго Бога «не только не сство, реннаго по сущности — $\acute{\alpha}\chi\tau\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\eta\nu\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$, и впо-стасямъ, но и по энергіи — $\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$ — которая мо-

теперешніе богословы нашли бы не мало для себя поучительнаго, — въ частности св. Григорій обвинялся своими противниками въ томъ, что въ понятіи энергія Божества имъ вводится многобожіе, совершенно подобно тому, какъ теперь противники софіологіи въ Софії усматриваютъ то «четвертую Упостась», то «другого Бога» и т. под. (*).

Ложное пониманіе моего ученія о Божественной Софії какъ объ иномъ, небожественномъ или инакобожественномъ началѣ въ Богѣ или наряду съ Богомъ, приводитъ автора Опрежденія къ такому разумѣнію: «еще болѣе грубая, противная самой сущности вѣры христіанской ересь вводится въ опредѣленія Софії какъ Усіи, существа Божія, называемой имъ самобытнымъ началомъ наряду съ Божественными Упостасями, ибо этимъ намъ дается понятіе о Софії-Усіи, какъ о какомъ-то второмъ Богѣ, вопреки ученію св. Церкви. Послѣднія, какъ всѣ мы хорошо знаемъ, смотритъ на существо Божіе и Божественныя три Упо-

жетъ быть и сообщаемъ святымъ (какъ Фаворскій свѣтъ). Итакъ-сначала устанавливается различіе въ тріупостасномъ Божествѣ: Его усіи и Его же несозданный, божественный энергіи, и анаемируется отрицаніе существованія такого различія въ Богѣ. Но эта энергія въ Богѣ, различаемая отъ сущности, въ то же время отождествляется съ нею по нетварной божественности своей, какъ софійное откровеніе усіи. Эту то тождественность въ божественной несотворенности именно и отрицали варлаамиты, которымъ Опрежденіе приписывать такимъ образомъ, въ качествѣ ереси, православное ученіе. Именно ученіе варлаамитовъ анаемируется (3) слѣдующими словами: «еще съ ними мудрствующимъ и говорящимъ что всякая природная сила и энергія — *Πάντα φυσικὴν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν* — тріупостаснаго Божества тварна *κτιστὴν*. И этому противопоставляется «согласно боговдохновенному богословию святыхъ и Церкви благочестивое мнѣніе: несотворенна всякая природная сила и энергія тріупостаснаго Божества». Еще анаемируется (5) ученіе тѣхъ, которые считаютъ возможнымъ примѣнять имя Божества *τῆς Θεότητος* только къ божественной усіи, но отказываются примѣнять его къ Божественной энергіи, ибо ученіе Святыхъ и Церкви, свидѣтельствуя единое Божество Отца и Сына и Св. Духа, одинаково говоритъ о Божествѣ какъ въ отношеніи къ усіи такъ и энергіи. Предъ лицомъ всѣхъ этихъ опредѣленій Церкви какъ же звучитъ **О п р е д ѣ л е н і е**, приписывающее именно Варлааму православную мысль о божественности усіи и энергіи и почитающа ересь, осужденною соборами, то самое ученіе, которое они провозгласили какъ истинное?

*) Здѣсь кстати вспоминается и «имябожничество», по случаю котораго я показываюсь повиннымъ и въ евноміанствѣ. Лучше здѣсь не вспоминать эту печальную исторію, которая еще на памяти у многихъ. Разсуждая же догматически, надо сказать, что, во-первыхъ, три доклада, представленные Свят. Синоду (м. Антонія, а. Никона, проф. Троицкаго) всѣ между собою разнорѣчатъ, выражаютъ три разныя догматически несогласимыя точки зрѣнія. Во-вторыхъ, догматическій споръ по существу не только не можетъ почитаться законченнымъ, но еще и не начинался. Въ Московскомъ соборѣ, въ подотдѣлѣ сектантства, подъ предсѣдательствомъ арх. Феофана, извѣстнаго какъ сторонника имяславія, вопросъ былъ обращенъ къ догматическому дослѣдованію, или, вѣрнѣе, изслѣдованію.

стася не какъ на двѣ, а какъ на одно самобытное существо Божіе. т.е. Божественное Начало» (дальше слѣдуетъ подтвержденіе мысли на основаніи библейскихъ текстовъ). «Вѣдь совершенно несомнѣнно, что самобытнымъ началомъ можетъ быть только Богъ, какъ единое Божественное существо, каковымъ является въ нашемъ христіанскомъ ученіи Божественная природа во всей Пресвятой Троицѣ, такъ и каждая Упостась въ отдѣльности».

Приписавъ мнѣ совершенно чуждую мнѣ мысль о томъ, что Божественная Софія есть «другой Богъ», Опредѣленіе пытается выразить правый догматъ о Божественномъ тріединствѣ, но при этомъ совершенно запутывается въ неточностяхъ. Я подвергаюсь упреку за то, что признаю Усію-Софію «самобытнымъ началомъ наряду съ божественными упостасями». Если это понимать такъ, что въ едносущіи Св. Троицы я различаю три Упостаси и единую сущность, то я слѣдую здѣсь прямому ученію Церкви (см. выше). Также я различаю въ единомъ Богѣ три раздѣльноличныя Упостаси («ниже сливающе Упостаси»). Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что и три Упостаси, и единая природа существуютъ «наряду» одна съ другой, однако это «наряду» есть лишь безсиліе нашего языка выразить одновременно и троицу во единцѣ, и единицу въ троицѣ, и едносущіе, и единство Божіе. И, конечно, это различіе не есть только плодъ нашей мыслительной абстракціи, но соответствуетъ и божественной реальности, хотя и не поддается нашимъ рациональнымъ схемамъ, которыя разрываетъ (*). Для того, чтобы преодолѣть всѣ эти трудности для мысли, Опредѣленіе примѣняетъ выраженія, отнюдь не обычныя въ богословской терминологіи и по существу двусмысленныя. Именно различіе трійственныхъ Упостасей при единствѣ природы оно погружаетъ въ «одно самобытное, т. е. Божественное начало». Что можетъ значить это понятіе «одного начала» въ примѣненіи къ Св. Троицѣ, невѣдомое богословію? Вносятся ли этимъ въ тринитарный догматъ западный приматъ сущности надъ Упостасями? Дальше это понятіе «самобытнаго начала» разъясняется какъ «Богъ, какъ единое божественное существо, каковымъ является въ нашемъ христіанскомъ ученіи Божественная природа во Св. Троицѣ». Въ этомъ непонятномъ опредѣленіи можно видѣть только новое подтвержденіе того не-православнаго имперсонализма, въ который невольно впадаетъ само Опредѣленіе. Именно оно превращаетъ тріединное и едносущное божественное Лицо въ безликое о н о, въ «начало или природу», съ дальнѣйшимъ еще сопоставленіемъ: «божественная природа во всей Св. Троицѣ, такъ и каждая Упостась въ отдѣльности». Это послѣднее сопоставленіе природы и каждой изъ Упостасей не поясняетъ, а только запутываетъ дѣло, и я чувствую себя отнюдь не вразумленнымъ такимъ смутнымъ опредѣленіемъ. Критика моей софіологіи заканчивается тѣмъ, что мнѣ приписывается пониманіе Софіи какъ «особаго Божественнаго существа» (безъ поясненія, что именно значить здѣсь «существо»): «Софія трактуется какъ другое (?) Божественное существо, рядомъ съ существомъ Божіимъ, что противорѣчитъ православному ученію о Св. Троицѣ». Послѣднее положеніе, конечно, требуетъ доказательства. Трѣхупостасный Богъ имѣетъ единую Усію или существо, едносущенъ, — таковъ православный дог-

*) См. моя Главы о трійности.

матъ. Спрашивается, примышляется ли въ Усіи къ Св. Троицѣ «другое существо»? А если нѣтъ, то нѣтъ этого и въ Софіи, поскольку она тождественна съ Усіей, какъ ея самооткровеніе въ Богѣ. Все недоразумѣніе возникаетъ изъ того, что «Опредѣленіе» (такъ же какъ и указъ м-та Сергія) претъгается о ту мысл., что Усія-Софія въ Богѣ также любитъ Трѣипостаснаго Бога, хотя и особымъ образомъ любви, именно, не-впостасной. Однако и она по своему осуществляетъ ту истину, что Богъ есть любовь. Цѣлымъ рядомъ библейскихъ и церковныхъ текстовъ я показалъ въ отвѣтъ м-ту Сергію, что это именно такъ. Церковь учитъ о разныхъ образахъ любви въ Божествѣ, и рационалистическое противленіе этой мысли свидѣлствуетъ, что общая аксіома: Б о г ъ е с т ь Л ю б о в ь, ограничивается въ своей силѣ у этихъ богослововъ, поскольку она не примѣняется ими къ Божественной Усіи-Софіи. Согласно ихъ утвержденію Богъ-Любовь имѣетъ Свою сущность, Усію-Софію, на началѣ не любви, но нѣкоего вещнаго, внѣшняго обладанія, каковая мысль является величайшимъ противорѣчіемъ въ ученіи о Пресв. Троицѣ, какъ Любви. Наоборотъ, въ Богѣ в с е есть любовь, и нѣтъ ничего, что не было бы причастно любви. Представленіе о вѣчномъ обладаніи, чуждомъ взаимности любви, въ примѣненіи ко Святой Троицѣ противорѣчиво и хульно. Богъ есть любовь не только въ томъ смыслѣ, что Его личное самосознаніе есть трѣипостасная любовь, Единица въ Троицѣ и Троица въ Единицѣ, но и Его природное бытіе есть любовь, опредѣляется любовью. Иначе сказать то, что Богъ и м ѣ е т ь Усію-Софію, означаетъ, что Онъ л ю б и т ь е е, или въ ней любить Самого Себя въ трѣипостасномъ самооткровеніи (причемъ именно эта трѣипостасность освобождаетъ эту любовь и къ Самому Себѣ отъ всякаго себялюбія, напротивъ, дѣлаетъ ее жертвеннымъ самоотверженіемъ). Но и Усія тоже не есть мертвая вещь, принадлежащая на началѣ внѣшняго обладанія — сія хула да не будетъ! — ибо и на нее распространяется царство божественной любви, и она есть любовь, т. е. любитъ, хотя и особымъ образомъ не-впостасной любви. Но образъ любви м о г у т ь быть многоразличны, одно и то же начало любви различается въ впостасномъ образѣ соотвѣтственно характеру впостасей (Отецъ, Сынъ, Духъ Святой) и въ не-впостасномъ образѣ любви усійно-софійной. На основаніи многочисленныхъ свидѣтельствъ Церкви совершенно необходимо утверждать возможность и наличие разныхъ образовъ не-впостасной любви, въ частности, напримѣръ, — творенія къ своему Творцу.

Обращаясь къ вопросу о боговоплощеніи, О п р е д ѣ л е н і е заявляетъ, что я «неизбѣжно долженъ былъ столкнуть съ (!) съ опредѣленіемъ IV вселенскаго Халкидонскаго собора.» Въ отвѣтъ на это мнимое столкновеніе свидѣлствую со всей отвѣтственностью передъ Христовой Церковью, что вся моя христология въ А г н ц ѣ Б о ж і е м ѣ, какъ это, впрочемъ, должно быть ясно для всякаго непредубѣжденнаго читателя, стремится быть именно Халкидонскимъ богословіемъ, она проникнута паеосомъ Халкидонскаго догмата, въ немъ именно видить высшую мудрость христологии. Это въ полной мѣрѣ способенъ почувствовать тотъ, кто знакомъ со всей полемикой противъ этого догмата въ протестантскомъ богословіи и съ новѣйшимъ его отрицаніемъ. И если я утверждаю, что Халкидонское опредѣленіе оставляетъ мѣсто дальнейшему догматическому уясненію, то это свидѣлствуетъ лишь о моемъ почитаніи этого догмата, въ которомъ я вижу не только данное уже опредѣленіе, выраженное въ

четырёх отрицанійхъ, но и зерно положительнаго опредѣленія, на самомъ соборѣ не даннаго. Но ни одинъ вселенскій соборъ никогда и не притязалъ на исчерпывающій характеръ своего опредѣленія, но оставлялъ мѣсто для дальнѣйшаго раскрытія догмата какъ на новыхъ соборахъ, такъ и въ общемъ догматическомъ движеніи мысли, и отнюдь не устанавливалъ принципа догматической неподвижности. И слова глумленія по поводу того, что я «приписываю себѣ честь» и проч. догматическаго уразумѣнія Халкидонскаго догмата, я воспринимаю лишь съ болѣзненнымъ недоумѣніемъ. По поводу же основной моей мысли, что соединеніе двухъ природъ въ одной Впостаси Логоса не можетъ быть понимаемо механически какъ *deus ex machina*, но предполагаетъ изначальное соотвѣтствие или онтологическое соотношеніе обѣихъ природъ, Софіи Божественной и тварной, я не нахожу ничего, кромѣ слѣдующаго голословнаго заявленія: «не можетъ быть рѣчи ни о какомъ софіиномъ моментѣ(?), потому что при прямомъ, вѣрномъ и ясномъ воспріятіи Халкидонскаго догмата нѣтъ мѣста ни Божественной, ни тварной Софіи». Вѣрно или невѣрно мое софіесловіе, но въ данномъ случаѣ моя проблематика и аргументація остаются просто непоняты или неуслышаны, и мнѣ остается только отослать читателя къ «А. Б.» Въмѣсто такового отзыва опять и здѣсь повторяется утвержденіе о софіиномъ въ «гностическомъ смыслѣ» ученія, причемъ все заканчивается слѣдующимъ сужденіемъ: «Булгановъ раздѣляетъ еретическія воззрѣнія Аполлинарія, осужденнаго II и VI вселенскими соборами». (Конечно, удобнымъ поводомъ здѣсь является моя чисто историческая интерпретація доктрины Аполлинарія, которую я понимаю не въ смыслѣ «аполлинаріанства», но въ смыслѣ Халкидонскаго догмата). Здѣсь приводится слѣдующее мѣсто изъ Агнца Божія: «то, что въ человѣкѣ есть его человѣчскій духъ, отъ Бога исшедшій, то во Христѣ есть предвѣчный Логосъ, Вторая Впостась Прев. Троицы»; эта-то мысль и инкриминируется мнѣ какъ аполлинаріанство, какъ «овершенишенно неправославная мысль». Предъ этимъ сужденіемъ я снова останавливаюсь въ глубочайшемъ изумленіи: въ качествѣ «совершенно неправославной мысли» (еретическихъ воззрѣній Аполлинарія, осужденнаго II и VI вселенскими соборами) здѣсь квалифицируется основной догматъ, составляющій самую сердцевину православной христологии и повторенный трижды: на IV, V, VI вселенскихъ соборахъ. Это догматическое опредѣленіе читается такъ:

... «мы согласно исповѣдуемъ всѣ того же совершеннаго въ Божествѣ и того же совершеннаго въ человечествѣ, истиннаго Бога и истиннаго человѣка, того же изъ разумной души и тѣла — *ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος* — единосущнаго намъ по человечеству... одного и того же Господа Христа, Сына едиnorodнаго въ двухъ природахъ — *ἐν δύο φύσεσιν*, несліянно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемыхъ... при сохраненіи же свойствъ каждой изъ природъ, соединяющихся въ одномъ лицѣ и въ одной Впостаси — *εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν*, не раздѣляемому или разлучаемому въ два лица, но одинъ и тотъ же едиnorodный Сынъ, Божіе Слово, Господь Іисусъ Христосъ».

Итакъ, ученіе Халкидонскаго догмата есть именно то самое, которое содержится въ приведенныхъ мною словахъ, и ко-

торое признается Определеніемъ неправославнымъ. Именно здѣсь устанавливается въ Богочеловѣкѣ единое лицо, или Упостась, Логосъ, которая имѣетъ (упостазируетъ) двѣ природы, «совершенное Божество» и «совершенное челоувѣчество», причемъ послѣднее совершенно точно опредѣляется какъ тѣло и разумная душа, т. е. безъ особой челоувѣческой Упостаси или, что то же, челоувѣческаго духа, который замѣщается Упостасью Логоса (душа не есть духъ, но сила, оживляющая челоувѣческое тѣло). Конечно, терминологія эпохи оставляетъ здѣсь извѣстную неопредѣленность, которая, однако, достаточно устраняется дальнѣйшимъ разъясненіемъ относительно недопустимости двухъ Упостасей въ силу единства Упостаси Богочеловѣка.

Ту же мысль находимъ въ опредѣленіи V-го вселенскаго, II-го Константинопольскаго собора: въ канонѣ 4-мъ анаематствуются тѣ, кто, утверждая двойство лицъ («несторіанство»), «не исповѣдуютъ единства Бога Слова во плоти, воодушевленной разумной и мыслящей душой — *πρὸς σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ* (*), по соединенію или по Упостаси». Здѣсь даже яснѣе, чѣмъ въ формулѣ IV собора выражается мысль о томъ, что челоувѣческое естество во Христѣ, состоя изъ плоти, воодушевленной разумной душой, не имѣетъ своего особаго лица или упостаси (или, по примѣняемой мною терминологіи, духа). «Св. Церковь исповѣдуетъ единство Бога Слова съ плотію по сложенію — *κατὰ σύνθεσιν*, что есть по Упостаси — *καθ' ὑπόστασιν*». Въ канонѣ 5-мъ еще разъ повторяется осужденіе тѣмъ, кто не признаетъ, что Богъ Слово соединился съ плотію по Упостаси, или одному лицу (ср. текстъ канона 8). Наконецъ, ту же мысль находимъ и въ опредѣленіи VI вселенскаго, III Константинопольскаго собора, воспроизводящемъ въ соотвѣтственной части опредѣленіе IV собора.

Такимъ образомъ, церковное ученіе состоитъ въ томъ, что «познота» челоувѣческой природы, воспринятая Господомъ, распространяется лишь на тѣло и (разумную) душу, но не включаетъ упостаснаго духа, каковымъ является Самъ Логосъ. И противоположное ученіе, которое Опредѣленіе хочетъ выдать за православное, анаематствуется какъ несторіанское. Такова степень догматической отчетливости Опредѣленія, которое такъ легко обличаетъ мнимыя ереси.

Однако, то, что можно лишь предполагать на основаніи приведеннаго мѣста, раскрывается во всей несомнѣнности въ дальнѣйшемъ изложеніи Опредѣленія, гдѣ читаемъ: «въ своемъ ученіи о соединеніи двухъ естествъ во Христѣ Церковь выражаетъ вѣру, что съ Богомъ-Словомъ соединилось полное естество челоувѣческое, состоящее изъ тѣла, души и духа, но такъ, что въ результатъ получилось одно Божественное Лицо». То, что здѣсь выдается за православное ученіе, есть классическое несторіанство, ученіе о *συνάφεια* двухъ лицъ, Божескаго и челоувѣческаго, во Христѣ: «духъ» челоувѣчскій, — конечно, Упостасный, ибо духъ не существуетъ безъ-упостасно, — соединяется съ духомъ Божественнымъ, т. е. Логосомъ, въ одно Божественное лицо. Это есть

*) Между прочимъ *σὰρξ ἐμψυχωμένη* есть обычное выраженіе Аполлинарія.

именно та ересь, которая была отвергнута на Халкидонскомъ соборѣ въ слѣдующемъ его опредѣленіи:

«исповѣдуемъ... единого и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodнаго, въ двухъ естествахъ... познаваемого... не на два лица разсѣкаемого или раздѣляемого, но единого и того же Сына и едиnorodнаго Бога Слова».

А далѣе это же самое повторено на V и VI всел. соборахъ. «Опредѣленіе» же, какъ и въ вопросѣ о Фаворскомъ свѣтѣ, выдаетъ за православное ученіе чистѣйшую несторіанскую ересь, осужденную церковью, причемъ еще утверждается, что, отрицая послѣднюю, Булгаковъ «не раздѣляетъ этой вѣры нашей Церкви» *).

Немедленно же послѣ того, какъ я обвиняюсь въ томъ, что утверждаю принятіе Логосомъ человѣческаго естества, мнѣ приписывается уже, что я говорю «не о воплощеніи Логоса, а о воплощеніи Софіи»: «не Богъ умалился у него до зрака раба, но лишь Софія и Пречистая Матерь Божія сдѣлалась, такимъ образомъ, вмѣстѣ съ нѣмъ не Сына Божія, а лишь той же Божественной Софіи». Такимъ образомъ получается, что тамъ, гдѣ меня нужно заставить въ аполинаріанствѣ, я повиненъ въ Упостасномъ воплощеніи Логоса, а гдѣ подлежу суду за софіанство, я обвиняюсь въ отрицаніи воплощенія Логоса, которое замѣняется воплощеніемъ Софіи. И эти два, другъ другу противорѣчащихъ обвинения на одной и той же страницѣ! Что касается приписываемой мнѣ мысли, будто я понимаю боговоплощеніе какъ воплощеніе не Логоса, но Софіи, я опять таки могу только отослать къ своимъ книгамъ, гдѣ развивается и утверждается совершенно православная мысль о воплощеніи Упостаснаго Логоса, соединившаго въ Себѣ божескую и человѣческую природу, согласно Халкидонскому догмату. Вся особенность моей софіологии лишь въ томъ, что эти двѣ природы въ Богочеловѣкѣ я истолковываю какъ небесную Софію, Божеское естество, и тварную Софію, сотворенную по образу Небесной и на Ея основаніи.

Приписывается мнѣ далѣе и критически-высокомѣрное отношеніе къ авторитету VI вселенскаго собора на основаніи одного мѣста изъ «А. Б.», относящагося отнюдь не къ опредѣленію собора, а къ одной изъ частныхъ догматической полемики, ему предшествовавшей и, что здѣсь самое важное, не вошедшей въ догматическое опредѣленіе VI собора. При этомъ приводимый отрывокъ неправильно истолковывается въ томъ смыслѣ, будто

*) Однако, въ другомъ мѣстѣ Опредѣленія, гдѣ требуется обвинить меня въ аполинаріанствѣ, выражается совсѣмъ иная точка зрѣнія на упостасное соединеніе, приближающаяся къ церковной. Именно здѣсь говорится: «несмотря на то, что ученіе о соединеніи двухъ естествъ въ одну божественную Упостась было въ Церкви еще до Аполинарія и находилось во всѣхъ древнихъ символахъ, начиная съ такъ называемаго амосьтольскаго». Явное противорѣчіе съ вышеприведеннымъ можетъ быть объясняется и тѣмъ, что для Опредѣленія «духъ» и «упостась» представляются чѣмъ то различнымъ и отдѣлимымъ. Поэтому, утверждая наличность въ Богочеловѣкѣ, наряду съ Духомъ Божественнымъ и особаго человѣческаго, наряду съ душою и плотію, оно полагаетъ, что при двухъ духахъ можетъ быть одна Упостась. Но это означаетъ такое неразумнѣе упостасной природы духа, съ которымъ вообще трудно и приступать къ разсмотрѣнію «Упостаснаго соединенія».

подъ «жизнью духа» я разумью Софію (чего именно въ данномъ случаѣ нѣтъ), и тѣмъ «отвергая опредѣленіе вышеупомянутаго Вселенскаго собора (пусть же, произнося такое обвиненіе, отвѣтственно укажутъ: гдѣ и когда, какими словами?), «замѣняю его софіанскимъ ученіемъ новоизмышленного типа». Прискорбно констатировать въ Опредѣленіи такой способъ обвиненія, который основанъ на приписываніи мнѣ мною несодѣяннаго.

Наибольшее негодованіе Опредѣленія почему-то вызываетъ моя попытка богословскаго истолкованія Вознесенія Господня. Излишне говорить, что я твердо и несумнѣнно исповѣдую догматъ Вознесенія Господня и Одесную Отца Сидѣнія. Однако, нельзя не признать, что догматическая истина, здѣсь содержащаяся, выражена въ символахъ антропоморфическихъ, прямого и буквального истолкованія для себя не допускающихъ. Это съ достаточной силой засвидѣтельствовано было уже св. Іоанномъ Дамаскинскимъ, который говоритъ слѣдующее относительно Одесную Отца Сидѣнія: «говоря, что Христосъ тѣлесно возсѣлъ Одесную Бога и Отца, мы разумѣемъ правую сторону Отца не въ смыслѣ пространства. Ибо какимъ образомъ неограниченный можетъ имѣть пространственно правую сторону? Правая и лѣвая стороны суть принадлежности того, что ограничено. Подъ правой стороной Отца мы разумѣемъ славу и честь, въ которой Сынъ Божій, какъ Богъ и единосущный Отцу, пребываетъ прежде вѣковъ и въ которой, воплотившись въ послѣдокъ дней, возсѣдаетъ и тѣлеснымъ образомъ по прославленіи плоти Его» (Кр. изв. прав. вѣры, IV, гл. II). Но подобно тому какъ «Одесную Отца Сидѣнія» нельзя понимать въ смыслѣ пространства, такъ и «сошествіе съ небесъ» и «вознесеніе на небо» не могутъ быть понимаемы пространственно (астрономически), хотя Вознесеніе и символизируется въ пространственныхъ образахъ.

Извѣстно, что въ вопросѣ о Вознесеніи и Одесную Отца Сидѣнія («dextera Patris») подвергался особому обсужденію въ эпоху Реформации въ Евхаристическихъ спорахъ, въ частности между кальвинизмомъ и лютеранствомъ. Но эта богословская проблема для Опредѣленія просто не существуетъ и «никакой антиноміи не представляетъ» (*): «догматъ о вознесеніи нисколько не менѣе свѣтеть и пріемлемъ, чѣмъ всякій догматъ нашего вѣроученія». Но рѣчь идетъ совсѣмъ не о пріемлемости или непріемлемости догмата Вознесенія, но объ его богословскомъ уразумѣніи, для котораго отнюдь недостаточно представленія объ исчезновеніи Христа изъ поля зрѣнія апостоловъ черезъ поднятіе его въ высоту: догматъ относится не къ эмпирическому исчезновенію, но къ онтологическому удаленію изъ міра сшедшаго съ небесъ Спасителя, который снова вознесся на небо. И здѣсь прежде всего надлежитъ исправить и с к а ж е н і е «свѣтлаго» догмата Вознесенія, которое допущено въ Опредѣленіи. Именно здѣсь говорится: «вѣдъ

*) Антиномія отнюдь не есть то же, что противорѣчіе, какъ повидимому думаетъ Опредѣленіе. Противорѣчіе свидѣтельствуетъ о логической ошибкѣ въ мысли, требующей исправленія, тогда какъ антиномія свидѣтельствуетъ о наличіи пр е д ѣ л а для мысли, которая съ необходимостью должна съ равной силой и полной отвѣтственностью утверждать антиномическія положенія. Тѣмъ не менѣе — на протяженіи всего нѣсколькихъ строкъ — Опредѣленіе превращаетъ антиномію въ «противорѣчіе».

все историческое христіанство (?) всегда признавало, что вознесся Господь на небо не Божеством Своимъ, Которымъ Онъ всегда пребываетъ на небѣ съ Богомъ Отцомъ, а челоѡчествомъ, и что въ челоѡчествѣ Своемъ Онъ вознесся именно полнымъ челоѡкомъ — въ душѣ и тѣлѣ Его (*), и этою прославленною въ воскресеніи и вознесеніи Его плотію и душею Онъ и возсѣлъ и пребываетъ одесную Отца Своего»....

Остановимся для разбора содержанія этого догматическаго опредѣленія.

Основная мысль, его есть чисто «несторіанское» раздѣленіе Божества и Челоѡчества во Христѣ, примѣняемое въ данномъ случаѣ къ истолкованію Вознесенія Христова. Прежде всего мы узнаемъ, что «вознесся Господь на небо не Божествомъ Своимъ, которымъ Онъ всегда пребываетъ на небѣ съ Богомъ Отцемъ». Значить, напрасно учить насъ символъ вѣры о Сынѣ Божіемъ, «сшедшемъ съ небесъ»? Значить мы должны думать, вслѣдъ за Павломъ Самосатскимъ и другими модалитами, что Иисусъ не былъ Богочелоѡкомъ, въ которомъ «обитаеаъ всякая полнота Божества тѣлею», но лишь челоѡкомъ, на которомъ почивала сила Божія? или же вслѣдъ за «несторіанскимъ» ученіемъ, мы должны думать, что челоѡкъ Иисусъ былъ лишь, такъ сказать, мѣстомъ присутствія Сына Божія, встрѣчи и соединенія двухъ лицъ: небеснаго Логоса и земнаго Иисуса? Значить мы не должны слѣдовать ученію ап. Павла (Фил. II, 6-8) объ уничиженіи Сына Божія, которое есть въ извѣстномъ смыслѣ богодохновенная транскрипція формулы: «сшедшаго съ небесъ»? Здѣсь Опредѣленіемъ вводится прямо еретическое, подлинно уже осужденное Церковью, ученіе, раздѣляющее природы (вопреки Халкидонской формулѣ: «ниже раздѣляюще, ниже соединяюще») и тѣмъ самымъ отрицающее единство Богочелоѡка, подлинность Его вознесенія, а постольку и самого боговоплощенія. Конечно, при изложеніи догмата о боговоплощеніи нельзя забывать о томъ, что сошествіе Логоса съ небесъ соединяется и съ тѣлою Его неразлучностью со Св. Троицей (это составляетъ самое сердце догмата о кенозисѣ Сына), но уже одно это показываетъ, что догматъ Вознесенія совсѣмъ не такъ простъ («свѣтлый»), какъ это кажется Опредѣленію.

Поврежденіе общаго христологическаго догмата о боговоплощеніи неизбежно включаетъ въ себя меньшее поврежденіе и догмата Вознесенія Христова. Именно о послѣднемъ и говорится, что Христосъ вознесся «не Божествомъ Своимъ, Которымъ Онъ всегда пребываетъ на небѣ съ Богомъ Отцомъ, а челоѡчествомъ» (**).

*) Если при обличеніи меня въ «аноплиментарство» (см. выше) объявлялось совершенно неправославнымъ мнѣніе, что челоѡчество представлено во Христѣ лишь душею и плотію, безъ вѣстаснаго челоѡческаго духа, который замѣщенъ Логосомъ, то здѣсь, какъ само собой разумѣющееся, приводится именно это пониманіе челоѡчества Христа, какъ состоящаго изъ плоти и духа. Такъ шатко и неустойчиво богословіе Опредѣленія.

**) Въ другомъ мѣстѣ говорится: «плоть отнюдь не (не) соучаствуетъ съ Нимъ въ Его сидѣніи одесную Бога Отца. И тѣмъ болѣе непонятно и странно, что для духовнаго Его пребыванія на небѣ, тѣлесное Его вознесеніе туда, передаваемое намъ въ трехъ новозавѣтныхъ книгахъ (Мр. XIV, 19; Лк. XXIV, 50; Д. А.

Такое заключение естественно, разъ Опреѣленіе фактически отрицаетъ сошествіе съ небесъ а слѣд., и боговоплощеніе. Но только надо отдать себѣ полный отчетъ въ томъ, что такое ученіе о Вознесеніи прямо противится словамъ Самого Господа, Который говорить отъ лица всего Своего Богочеловѣчества, т. е. не одного только челоѣчества, какъ мнѣтъ Опреѣленіе, но и упостасно соединеннаго съ нимъ Божества въ прошальной бесѣдѣ: «Я иду къ Отцу». Кто это Я, отъ лица Котораго говоритъ Господь? При отрицаніи прямого воплощенія Логоса въ Опреѣленіи (см. выше), при отрицаніи Вознесенія всего Богочеловѣка, съ ограниченіемъ Вознесенія лишь Его челоѣческимъ ествомъ, это Я доля не быть отнесено несторіанствующимъ Опреѣленіемъ къ невѣдомому для Церкви челоѣческому «я» въ Богочеловѣкѣ: оно имѣетъ возвестись на небо къ другому Божественному Я, которое согласно определению, всегда пребываетъ на небесахъ и на землю не сходитъ. Тогда пусть внимаютъ дальнѣйшимъ словамъ Богочеловѣка, Самого воплотившагося Слова: «и нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Славою славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде созданія міра» (Іо. XVII, 5). «Я къ Тебѣ иду, Отче Святый» (II).. «Отче! которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и сны были со Мною, да видятъ славу Мою которую Ты далъ Мнѣ, потому что возлюбилъ Меня прежде созданія міра» (24). Отъ лица каковаго Я, возлюбленнаго и прославленнаго Отцомъ прежде созданія міра, говоритъ Господь? Ужели отъ лица челоѣческаго, «несторіанскаго» Я? Опреѣленіе съ настойчивостію еще прибавляетъ, что Христосъ «именно въ челоѣчествѣ Своемъ вознесся полнымъ челоѣкомъ, въ душѣ и тѣлѣ Его». Надо сказать, что это поясненіе отличается не только неточностію, но и завѣдомой двусмысленностію, настѣлко, что можетъ быть понято прямо въ двухъ противоположныхъ значеніяхъ, въ зависимости отъ того, исходитъ ли Опреѣленіе изъ диохотомическаго, или трихотомическаго ученія о челоѣкѣ, предполагаетъ ли двучастный — изъ души и тѣла — его составъ или же тричастный: изъ духа, души и тѣла. Въ первомъ случаѣ утверждение Опреѣленія значить, что во Христѣ наличествовалъ полный упостасный челоѣкъ, наряду съ Упостаснымъ Логосомъ, т. е. ересь «несторіанская», *συμβεβηκ* Бога и челоѣка во Христѣ, сложная, двусоставная Упостась. И въ примѣненіи къ Вознесенію это означаетъ, что челоѣкъ во Христѣ во всей полнотѣ своего челоѣческаго состава вознесся на небо, чтобы тамъ соединиться съ Логосомъ. Въ другомъ мѣстѣ Опреѣленіе, правда, высказываетъ, какъ мы видѣли, мысль о тричастномъ составѣ челоѣка, — изъ духа, души и тѣла, и потому определѣніе этого состава какъ двучастнаго, которое мы находимъ здѣсь, является противорѣчіемъ или, по крайней мѣрѣ, неточностію. Однако, несмотря на это противорѣчіе, мысль и интенція Опреѣленія въ данномъ случаѣ совершенно ясна: рѣчь идетъ о полномъ составѣ челоѣка въ Богочеловѣкѣ и о вознесеніи на

1, 9) вовсе не имѣло нужды и реального смысла, ибо Духъ для Своего прибытія (!) къ Богу не нуждается въ процессѣ духовнаго восхожденія — не къ Отцу на небо, а невѣдомо куда (!)» И еще разъ: профессоромъ Булгаковымъ «опреѣленно и отчетливо отвергается догматическое ученіе нашей Церкви о томъ, что Христосъ вознесся къ Божественному Отцу Своимъ прославленнымъ тѣломъ воплощенія».

небо этого полнаго человѣка. Поэтому другая возможность пониманія этого мѣста, именно какъ учить Православіе въ опредѣленіяхъ IV и др. вселенскихъ соборовъ, т. е. о наличіи л и ш ь ч е л о вѣ ч е с к и хъ души и тѣла въ Богочеловѣкѣ, здѣсь не можетъ быть допущена, поскольку здѣсь прямо сказано, что «въ челоуѣствѣ Своёмъ Христосъ вознесся именно полнымъ челоуѣкомъ». Итакъ, схема богословія Вознесенія, согласно Опредѣленію, такова: въ небесахъ пребываетъ Логосъ, съ неба не сходящій, и въ небеса возносится челоуѣкъ, никогда на небесахъ не бывшій (и все это въ прямомъ противорѣчіи Іо. III, 13: «никто не восходитъ на небо, какъ только сшедшій съ небесъ Сынъ Человѣческій, сущій на небесахъ»). И этою, прославленною въ воскресеніи и вознесеніи Его, плотию и душою Онъ и возсѣлъ и пребываетъ одесную Отца Своего. Этимъ и исчерпывается все богословіе Вознесенія въ Опредѣленіи, которое противопоставляется моему — пусть несовершенному — богословствованію. Но что же можетъ здѣсь означать на языкѣ богословія и метафизики это тѣлесное сидѣніе одесную Бога Отца, т. е. въ абсолютномъ Духѣ? Уже отъ св. Іоанна Дамаскина Опредѣленіе смогло бы научиться, что это не можетъ быть понято буквально, но требуетъ объясненія, такъ сказать, перевода на языкъ богословія. Что есть *dextera Patris*, что значитъ «Вознесеніе» и Одесную Отца «Сидѣніе»? Опредѣленію это кажется «свѣтлымъ» и яснымъ, и въ немъ отсутствуетъ даже попытка выразить догматъ богословски.

Богословская проблема догмата Вознесенія заключается въ антиномической сопряженности, съ одной стороны, удаленія изъ міра, «вознесенія», и, вмѣстѣ съ тѣмъ, пребыванія въ мірѣ, сохраняющейся связи съ нимъ. Это выраженіе въ одновременномъ наличіи повѣствованія о Вознесеніи у евангелистовъ Мр. и Лк. и обѣтованія о пребываніи съ ними во вся дни до скончанія вѣка у Мт. (при отсутствіи разсказа о Вознесеніи у Іо). Эта же антиномія выражена и въ кондакѣ праздника, на который ссылается и Опредѣленіе: ... «вознеслся еси во славу, Христе Боже нашъ, никакже отлучаяся, но пребывая неотступный»... Антиномичность догмата выражается, далѣе, въ томъ, что «Вознесеніе на небо и одесную Отца сидѣніе» не можетъ быть понято какъ пространственное опредѣленіе или «мѣсто» (какъ, согласно съ Опредѣленіемъ, толкуетъ это и Кальвинъ), ибо Богъ выше пространственности, и въ то же время означаетъ удаленіе — притомъ именно тѣлесное — изъ этого міра. Антиномія догмата состоитъ далѣе томъ, что въ нѣдрахъ Св. Троицы, поскольку «Богъ есть Духъ», нѣтъ мѣста тѣлесному присутствію, въ частности, «одесную» Отца, и въ то же время догматъ необходимо включаетъ именно и такое. Далѣе, небесное «одесную Отца сидѣніе» соединяется съ таинственнымъ евхаристическимъ присутствіемъ Христа на землѣ въ Св. Даряхъ, какъ и вообще съ духовнымъ Его присутствіемъ въ Церкви, силою Духа Святого. Наконецъ, удаленіе изъ міра въ премірность является только временнымъ, поскольку въ парусіи Христосъ возвращается въ міръ въ томъ же образѣ, пребывая навѣки и въ нѣдрахъ Св. Троицы. Задача богословія Вознесенія состоитъ въ томъ, чтобы соединить всѣ эти антиномическія опредѣленія въ сложной системѣ богословскихъ понятій, что я и пытаюсь — худо-ли, хорошо-ли — сдѣлать. Оцѣнить эту попытку есть дѣло богословской критики. Для Опредѣленія же вовсе не существуетъ всей этой богословской проблематики. Оно въ качествѣ исчерпывающаго богословскаго опре-

тѣленія учить о «вознесеніи на небо человѣческой плоти Христа», даже безъ попытки поясненія, что это можетъ значить для мысли, какъ это можетъ быть ею реализовано. Моя доктрина не только подвергается просто глумленію, но я еще обвиняюсь въ ученіи о развоплощеніи Христа. Здѣсь приходится имѣть тѣло не только съ непониманіемъ, но и съ полнѣйшимъ богословскимъ нечувствіемъ самой проблемы. Подобная же участь постигаетъ и мои идеи, касающіяся евхаристическаго богословія. Конечно, для Определенія не существуетъ всей той многовѣковой борьбы около проблемъ евхаристическаго богословія, которое въ частности для православнаго богословія имѣло послѣдствіемъ его зараженіе латинской теоріей трансубстанціаціи. Моя обшая мысль, что Господь возвращается на землю въ Божественной Евхаристіи, облекается Своимъ прославленнымъ Тѣломъ и въ него таинственно включаетъ евхаристическіе элементы, св. Дары, для духовно-тѣлеснаго причащенія, расцѣпляется такимъ образомъ, что «и тѣни подобныхъ представлений нѣтъ въ ученіи св. Церкви», и это есть «фантазія перемудрившаго богослова», который «ничего общаго не имѣють съ ученіемъ всего историческаго Христіанства».

Извративъ, какъ мы видѣли, догматъ Вознесенія, Определеніе переходитъ далѣе къ извращенію догмата Второго прішествія, который выраженъ въ Символѣ вѣры слѣдующими словами: «и паки грядущаго со славою судити живымъ и мертвымъ, его же царствію не будетъ конца». Здѣсь говорится о новомъ возвращеніи Христа въ міръ и Его воцареніи въ міръ. Эта мысль поясняется въ новозавѣтныхъ пророчествахъ какъ преображеніе этого міра, явленіе «новаго неба и новой земли», сошествіе съ неба Небеснаго Іерусалима, въ которомъ Господь будетъ жить вмѣстѣ съ Своимъ Человѣчествомъ. «И увидѣлъ я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нѣтъ. И я Іоаннъ увидѣлъ святой городъ Іерусалимъ, новый, сходящій отъ Бога съ неба, приготовленный какъ невѣста, украшенная для мужа своего. И услышалъ я громкій голосъ съ неба, говорящій: Се скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ... И вознесъ меня въ духъ на великую и святую гору и показалъ мнѣ великій городъ, святой Іерусалимъ, который нисходилъ съ неба отъ Бога... Храма же я не видѣлъ въ немъ, ибо Господь Богъ Вседержитель — храмъ его и Агнецъ... И ничего уже не будетъ проклятаго, но престолъ Бога и Агнца будетъ въ немъ, и рабы Его будутъ служить Ему» (Откр. XXI, 1-3, 10, 22; XXII, 3-4).

Изъ приведеннаго явствуетъ съ очевидностью, что будущее Царствіе Христово имѣетъ быть на преображенной землѣ, въ сошедшемъ съ неба градѣ Іерусалимѣ для народовъ, которые принесутъ туда свою «славу и честь»; однимъ словомъ, Царствіе Божіе для твари совершится въ этомъ мірѣ, «на землѣ». Что же мы находимъ по этому поводу въ Определеніи? А вотъ что: «такими его (т.е. моими) представленіями и категорическимъ заявленіемъ о недопустимости никакого «тѣла плоти» въ міръ небесный отвергается и ученіе Православной Церкви о будущемъ блаженствѣ святыхъ людей послѣ Страшнаго Суда Христова съ воскресшими и прославленными тѣлами славы въ небесномъ царствѣ Пресвятой Троицы, ибо сущность этого блаженства и будетъ состоять въ полнотѣ богообщенія, какъ и сказано въ Апокалипсисѣ: «се скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними» (Гл. XXI, 3), какъ, значитъ, и они съ Нимъ.

Снова не вѣришь своимъ глазамъ, читая такую эсхатологию. Оказывается, согласно Опрежденію, что будущее Царство Христово имѣть быть не въ этомъ тварномъ мірѣ на землѣ, но въ небесномъ царствѣ Пресвятой Троицы, иными словами, прославленное человечество будетъ вознесено на небо въ лоно Пресвятой Троицы. Откуда взято это странное и отнюдь не православное ученіе о всеобщемъ вознесеніи, которое, очевидно, какъ придается заключать, имѣетъ произойти послѣ Второго пришествія и тѣмъ самымъ предполагать, очевидно, и новое, второе вознесеніе Христа на небо уже вмѣстѣ со всѣмъ человечествомъ? Такое ученіе не имѣетъ для себя никакого основанія въ ученіи Церкви и прямо противорѣчитъ, какъ мы видѣли, Слову Божию. Потому оно можетъ быть сближаемо только съ Оригеновскимъ ученіемъ объ апокатастасисѣ, который состоитъ въ упраздненіи этого міра и въ возвращеніи душъ въ пренебесное изначальное состояніе. И замѣчательно еще, что эта странная доктрина подтверждается текстомъ Откр. XXI, 3, который говоритъ какъ разъ о Небесномъ Иерусалимѣ, сошедшемъ на землю, и о Царствѣ Христовомъ на землѣ.

Но пойдѣмъ далѣе.

Здѣсь мы приближаемся къ тому, что въ Опрежденіи является поистинѣ потрясающимъ, а именно мы читаемъ здѣсь: «тѣмъ же крайнимъ субъективизмомъ и произволомъ совершенно и по духу своему недопустимыми въ православномъ писателѣ, тѣмъ болѣе богословѣ отличаются и другія измышленія о Булгакова, напримѣръ о безгрѣшности Божіей Матери и, какъ совершенномъ явленіи и откровеніи Третьей Божественной Упостаси Св. Духа и о Богоматернемъ существѣ». Я ужасаюсь, читая эти строки. Какі! «безгрѣшности Божіей Матери» есть «крайній субъективизмъ, недопустимый въ православномъ писателѣ», и есть «измышленіе»? Значитъ, для православнаго писателя, вопреки всѣмъ свидѣтельствамъ богослужебныхъ текстовъ, признается соотвѣтственнымъ произносить хулу на Пречистую и Препорочную и приписывать Ей личные грѣхи? (Конечно, при признаніи личной безгрѣшности Богоматери не устраняется «первородный грѣхъ», который, какъ общую немощь, Она раздѣляетъ съ человѣческимъ родомъ). Пусть же тогда предъ лицомъ всего христіанскаго міра будетъ указано, какіе именно грѣхи утверждаются въ Честнѣйшей херувимъ и Славнѣйшей безъ сравненія серафимъ (*).

Далѣе слѣдуетъ рядъ тенденціозныхъ и несправедливыхъ обвиненій въ томъ, что я «игнорирую авторитетъ вселенскихъ соборовъ», отношусь «съ презрительнымъ пренебреженіемъ къ ученію свв. Отцовъ», чему приводятся примѣры. Читатель моихъ сочиненій безъ труда убѣдится, въ какой степени это невярно: задача моего богословствованія именно и опредѣляется богословскимъ уразумѣніемъ догматическихъ опредѣленій Цер-

*) Въ отношеніи моихъ богословствованій о Предтечѣ, «Ангелѣ, посланномъ предъ лицомъ Господнимъ», говорится, что мое ученіе «взято исключительно изъ однихъ его софійныхъ измышлений, а не изъ священнаго писанія, а равно и не изъ святоотеческихъ твореній». Въ отвѣтъ скажу, что на самомъ дѣлѣ, можетъ быть, ни одно изъ моихъ писаній не документировано въ такой степени библейски, литургически, иконографически, какъ это.

кви, причемъ мною оказывается самое отвѣтственное вниманіе изученію св.-отеческой традиціи, какъ это я и дѣлаю во всѣхъ отдѣльныхъ случаяхъ изслѣдованія. Но при этомъ я не могу отказаться отъ права и обязанности примѣнять и историческіе м а с ш т а б ы въ этомъ изученіи, соответствующее современному состоянію патристической науки, и воспретить это, какъ фактически хочеть этого Опредѣленіе, значитъ воспретить вообще научное богословіе, что возможно только при невѣдѣніи о дѣйствительномъ состояніи научнаго богословія въ наши дни. Твореніямъ свв. Отцовъ, при всей важности и авторитетности этихъ писаній, отнюдь не можетъ быть приписываема непогрѣшительность сужденія. Ихъ мнѣнія между собою различаются (иногда вплоть до взаимнаго анаематизованія, какъ было, напримѣръ, въ случаѣ между свв. Кирилломъ Александрійскимъ и блж. Феодоритомъ), на нихъ лежитъ опредѣленная печать эпохи. Вообще ученіе о непогрѣшительности святоотеческихъ твореній, подобной Слову Божію, есть ересь для Православія, которая была свойственна средневѣковью, въ частности эпохъ Флорентійскаго собора (*). Православное отношеніе къ вопросу выражено слѣдующими словами столь консервативнаго богослова, какъ митрополитъ Макарій: (Введеніе въ православное богословіе, § 141).

«Приписывая полный авторитетъ всѣмъ отцамъ и учителямъ вмѣстѣ, когда они согласно утверждаютъ что-либо въ ученіи о предметахъ Божественнаго откровенія, мы должны помнить: 1) что вовсе нельзя приписывать такого же авторитета каждому Отцу порознь. При всей своей святости, при всемъ обиліи духовныхъ дарованій, св. Отцы не были богодохновенны, подобно св. Пророкамъ и Апостоламъ, и потому писанія отеческія никогда не должны сравнивать съ каноническими книгами Свящ. Писанія. Святые Отцы не были непогрѣшими каждый порознь, напротивъ, могли погрѣшать и нѣкоторые, дѣйствительно, погрѣшали; 2) что вовсе нельзя приписывать Отцамъ и учителямъ такого же авторитета въ тѣхъ случаяхъ, когда они разногласятъ между собою... 3) что вовсе нельзя приписывать св. Отцамъ и учителямъ такого же авторитета, когда они рассуждаютъ не о предметахъ Божественнаго Откровенія... Наконецъ, не должно соблазняться встрѣчающимися иногда несогласіями того или другого древняго уважаемаго учителя Церкви касательно нѣкоторыхъ откровенныхъ истинъ съ единодушнымъ ученіемъ всѣхъ прочихъ пастырей, а надобно смотрѣть на это несогласіе, какъ на ч а с т н о е м н ѣ н і е учителя.»

При свѣтѣ этого трезваго и здраваго сужденія, вдобавокъ къ которому падо еще вспомнить о существованіи исторической науки, непрестанно уточняющей наши знанія въ области патристики, можно оцѣнить критическіе приемы Опредѣленія, для котораго всякое прикосновеніе критики является уже уничиженіемъ авторитета св. отцовъ.

И конечно историческая наука, непрестанно дающая намъ новый матеріалъ, побуждаетъ къ пересмотру и переоцѣнкѣ и

*) Эта мысль получаетъ наиболѣе отчетливое выраженіе у кардинала Виссаріона Никейскаго, бывшаго здѣсь выразителемъ общихъ взглядовъ эпохи: ученія отцовъ «должны имѣть у насъ силу каноновъ вѣры, и мы должны почитать и вѣрить имъ наряду съ Св. Писаніемъ» (Migne, Ser. gr. t. 161, с. 556). Ср. У т ѣ ш и т е л ь , стр. 144 слл.

древнихъ авторовъ, и ихъ ученія. Такого рода сужденія историко-критическаго характера, разумѣется, имѣются въ моихъ сочиненіяхъ, гдѣ мнѣ приходится имѣть такъ много дѣла съ патристическими текстами. И всѣ они ставятся мнѣ на счетъ Опрежденіемъ какъ выраженіе непризнанія съ моей стороны святоотеческаго авторитета.

Если читать богословскія сочиненія патентованныхъ православныхъ богослововъ, работавшихъ притомъ при наличіи духовной цензуры, вездѣ мы встрѣчаемъ эту критику источниковъ и ея отрицаніе означало бы прямое запрещеніе научной работы. Не мѣшало бы при этомъ еще вспомнить о томъ, какая нелегкая апологетическая задача ложится на плечи православнаго богослова, который невѣдущимъ о фактическомъ положеніи науки представляется не признающимъ авторитетовъ. Не стоитъ останавливаться на отдѣльныхъ инвективахъ, хотя и безъ труда можно было бы дать на нихъ отвѣтъ. Больше всего достается мнѣ, конечно, за историческую реабилитацию, которую по мотивамъ чисто научно-историческимъ я дѣлаю Аполлинарію. Послѣдній, по моему разумѣнію, вовсе не былъ «аполлинаристомъ», поскольку мысль его была неправильно понята, какъ и Несторій, по крайней мѣрѣ, въ концѣ жизни также не былъ «несторіанцомъ», какъ это слѣдуетъ заключить изъ новооткрытаго его трактата «Гераклида». Эти историческія сужденія о лицахъ и богословскія оцѣнки ихъ идей подають поводъ обвинять меня въ приверженности ересямъ «аполлинарианизма» и «несторіанства», осужденнымъ Церковью. Что могу я сказать въ свою защиту предъ лицомъ подобнаго извращенія моихъ намѣреній? Не буду вовсе останавливаться на томъ поношеніи, которое достается на мою долю по поводу моей юбилейной («Ховарской») рѣчи, имѣвшей только одну тему: вѣрность Церкви въ живомъ преданіи, ибо буква мертвитъ, духъ животворитъ.

Въ заключеніе отъ меня требуется публичное отреченіе отъ моего «еретическаго ученія о Софіи». Какъ и въ указѣ м. Сергія, определеніе не содержитъ никакихъ формулъ, въ которыхъ выражалось бы осуждаемое мнѣніе и ему противопоставлялось бы православное ученіе. Что значить вообще отречься отъ ученія о Софіи предъ лицомъ а) библейскаго ученія о Софіи, б) литургическихъ текстовъ софійныхъ службъ, в) иконографіи и храмоустройства, г) определеннаго цикла патристическихъ текстовъ, д) богословской мысли? Долженъ ли я все это отвергнуть безъ попытки разобратъ во всемъ этомъ матеріалѣ? Прибавлю также, что всѣ мои сочиненія посвящены богословскому выясненію тѣхъ или иныхъ догматовъ православія (это допускается, какъ бы нехотя, и Опрежденіемъ: «проф. Булгаковъ высказываетъ въ своихъ сочиненіяхъ не мало совсѣмъ иныхъ мыслей и въ особенности смягчающихъ оговорокъ (1), которые являются часто пріемлемыми съ православно-христіанской точки зрѣнія»). Отречься отъ своихъ сочиненій значило бы поэтому отречься не только отъ своего богословія (независимо отъ того, возможно ли это или невозможно), но прежде отъ тѣхъ догматовъ, которые я въ нихъ исповѣдую и раскрываю. Въ свою очередь само Опрежденіе, которое притязаетъ быть нормой православнаго богословствованія, допускаетъ, какъ мы видѣли, рядъ болѣе или менѣе крупныхъ погрѣшностей относительно тѣхъ догматовъ, которыхъ оно касается: о боговоплощеніи, о вознесеніи, о свѣтѣ Фаворскомъ, о будущемъ царствѣ Христовомъ, объ источникахъ богословія.

Но самое тяжелое, съ чѣмъ совершенно не мирится моя совѣсть, какъ православнаго священника, есть содержащееся въ немъ утверждение, что Пресвятая Богородица имѣетъ грѣхи.

Эти свои недоумѣнія симъ я повергаю на благоусмотрѣніе Вашего Высокопреосвященства.

Январь 1936 года.

Сергіевское Подворье въ Парижѣ.